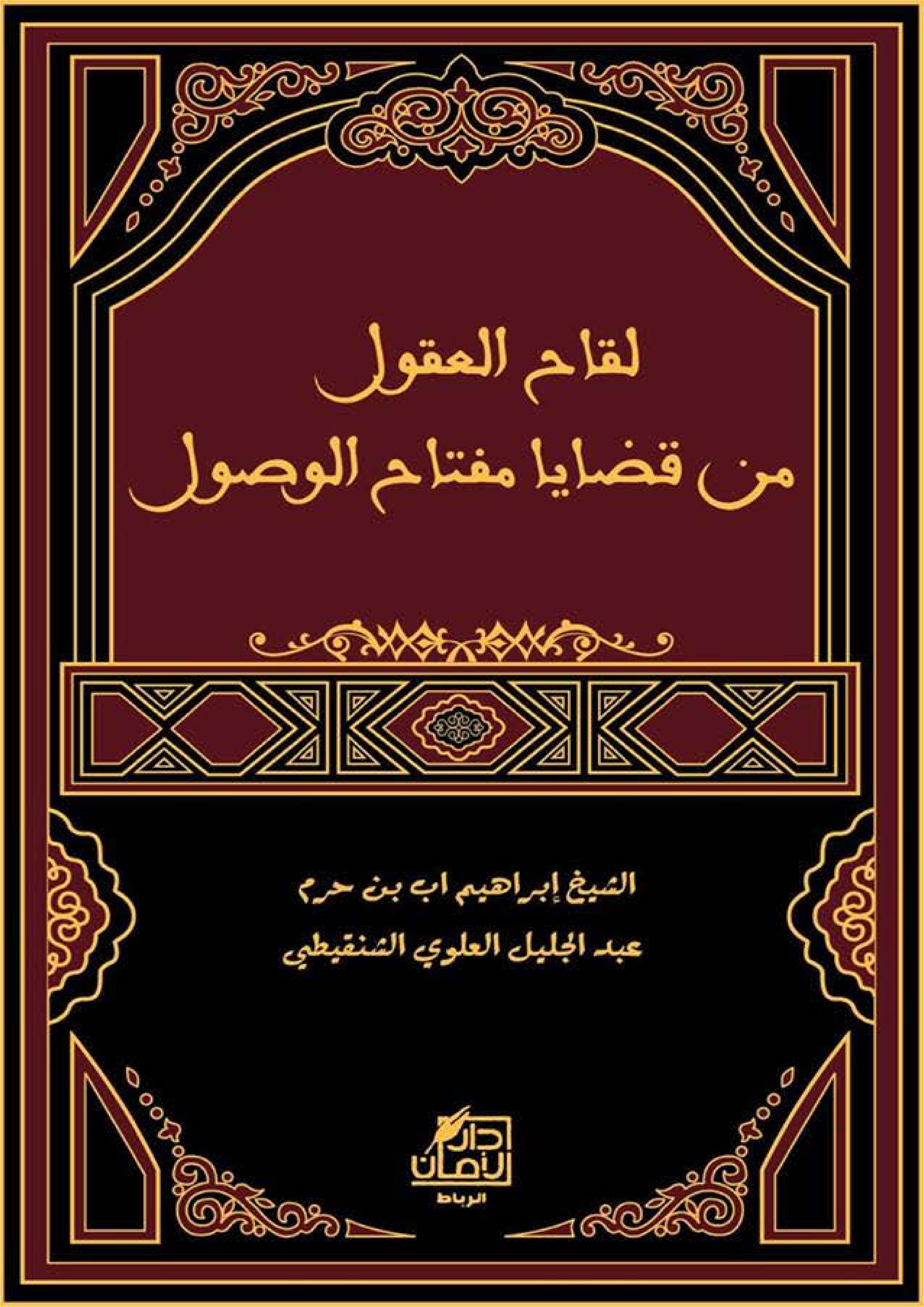

لقاح العقول
من قضايا مفتاح الوصول
الشيخ إبراهيم اب بن حرم
عبد الجليل العلوي الشنقيطي
دار الأمان
الرباط



الكتاب : لقاح العقول من قضايا مفتاح الوصول

المؤلف : الشيخ إبراهيم ابّ بن حرم عبد الجليل العلوي الشنقيطي

الناشر : منشورات دار الأمان

الهاتف: 76 32 72 37 05 – الفاكس: 55 00 20 37 05

البريد الإلكتروني: E-mail: libdarelamane@yahoo.fr

الإيداع القانوني : 2019 MO 2042

ردمك : 978-9954-723-32-6

تاريخ النشر : الطبعة الثانية - 2021

ترجمة الشارح

هو الشيخ إبراهيم بن محمد عبد الله بن محفوظ بن محمدو بن محمد بن عبد الجليل بن حرم بن عبد الجليل العلوي، جده المذكور (حُرْمَ بن عبد الجليل) من أكابر العلماء ومشايخ التعليم والشعراء في القرن الثالث عشر للهجري منقطع القرين بين أقطار الغرب الإسلامي مع حكمة بالغة وذكاء خارق، وكان أبناؤه على قدمه هداة بمعلمه ونارا على علمه.

ولد الشيخ إبراهيم عام (1396 هـ) والتحق بالكتاتيب لحفظ القرآن الكريم، وبعد تدرج مطرد في مراحل التعليم النظامي سمت به الهمة إلى محظرة النباغية حيث انتظم في سلك أجيالها الوسطى فكان واسطة العقد منها بحفظه وفهمه –حفظه الله– فكان شيخنا محمد فال (اباه) أدام الله نعمته يوليه العناية ويتعهده بالرعاية –كما هو شأنه مع من ظهر عليه مخايل النبوغ من الطلبة– حتى برع في الفنون في فترة وجيزة، وأسندت إليه مهمة التدريس في شتى الفنون في المحظرة، ثم رحل إلى اليمن مدرسا في جامعة الإيمان في صنعاء، وهناك ظهر تفوقه في الأصول والفقه وحسن مشاركته في النحو والمنطق والبيان مع عارضة قوية وتوفيق في البحث والمناظرة فكان عَلَم الجامعة في عهده بل واليمن بأسرها حيث تداعى إليه الطلبة من كل حدب وصوب، ثم عاد إلى محظرة النباغية فرتع في رياضها وعكف على حلقها متعلما ومعلما وانتدب أستاذا لأصول الفقه في جامعة شنقيط العصرية بنواقشوط وللمؤلف مع هذا الشرح تلخيص وترتيب بديع لكتاب (الموافقات) للإمام أبي إسحاق الشاطبي.

كتبها العالم المحقق الشيخ محمد بتار

أستاذ بجامعة شنقيط العصرية وأستاذ بمحضرة النباغية

تقديم العالم المحقق الشيخ محمد بتار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدى العقول بشرائع الأصول وأمد أرباب الفروع ببدائع المنقول والصلاة والسلام على سيدنا محمد أصل الكمال ومبناه وحقيقة الشرف ومعناه وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن كتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد بن علي الإدريسي الحسني، المعروف بالشريف التلمساني (ت771 هـ) من أنفع ما ألف في فنه وأحسن ما برز من كِنِّه.

وإن رد الفروع الفقهية إلى أدلتها التفصيلية لصناعة دقيقة خليقة باهتمام طلبة العلم وعناية المشايخ العلماء لما فيها من تقريب للمسائل الفقهية المتشعبة من مصادرها التشريعية الجامعة وربطها بمنابعها الأصلية الثابتة حيث تُتَنسم أرواح الوحي الإلهي ؛ وتُتَرسَّم مدارك التشريع الإسلامي، وهو ما يبث روح النشاط في أنفس طلبة العلم ويعينهم على فهم الفروع ويحملهم على التدبر والتفقه بهمة قوية تتضاءل أمامها كل العقبات وتصغر عندها كل الصوارف والمغريات، وما أحوج المسلمين إلى أمثال تلك الهمم في هذه العصور.

ومع أهمية هذا العلم فإنه قل من صرف له عنايته من علماء المسلمين، ويبدو ذلك جليا في عدة أمور منها:

– التأخر النسبي للتأليف في هذا الفن حيث لم نجد فيه كتابا قبل تأليف الشيخ العلامة محمود بن أحمد الزنجاني الشافعي (ت 656 هـ) في صدر القرن السابع.

يقول المؤلف في تصديره لهذا الكتاب: «وحيث لم أر أحدا من العلماء الماضين والفقهاء المتقدمين تصدى لحيازة هذا المقصود بل استقل علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبددة من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول أحببت أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يسر الناظرين».

ثم ظهر في القرن الموالي كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للشيخ العلامة عبد الرحيم بن الحسن بن علي الأسنوي الشافعيّ (ت 772 هـ)، والكتاب الذي بين أيدينا.

الأمر الثاني: أن هذا المختصر –رغم جلالة مؤلفه ونفاسة موضوعه– لم ينل ما يستحقه من الذكر في كتب الفهارس والتراجم ولم نسمع بشرح له منذ عهد مؤلفه إلى أواسط القرن الماضي،.وهو أمر يقضي الناظر منه العجب إذا نظرنا إلى مكانة المؤلف بين رجال المذهب وتنوع تراجمه بين كتب التراجم وكثرة فتاويه وتحقيقاته التي لم يسبق إليها، وناهيك بمن يقول له الإمام أبو عبد الله بن عرفة الورغمي: غايتك في العلم لا تلحق. ولما سمع بموته قال: ماتت بموته العلوم العقلية.

وقد تكون صعوبة الفن وما يقتضيه من إحكام تام لفني الفقه والأصول وراء إحجام كثير من العلماء عن التصدي للتأليف فيه.

وقد اطلعت على هذا الشرح الموسوم بـ«لقاح العقول من قضايا مفتاح الوصول» لأخينا العالم البارع الشيخ إبراهيم بن ابّ حفظه الله ورعاه، وهو شرح أجاد فيه وأفاد وأبدا وأعاد وعامل كل مقام بما يقتضيه الحال من جمع وانتخاب وإيجاز وإطناب، وقد طرّز ديباجه وأنار منهاجه بفوائد ونكت من شرح شيخه شيخنا أدام الله نعمته في حلي التراقي من مكنون جواهر المراقي.

فتضمن هذا الشرح تنبيهات لطيفة وتحقيقات منيفة، يحق للمطلع عليها أن ينشد على لسان المؤلف:

**وإني وإن كنت الأخـير زمانـــه		لآت بـما لـم تسـتطعه الأوائـل**

وقد جاءت هذه التحقيقات بأشكال متنوعة منها ما هو استدراك لبعض الفروع التي لم يتعرض لها المؤلف، ومنها مناقشات لبعض آرائه وتنقيحات لبعض المسائل التي ينقل عن غيره، وهو في كل ذلك طالب مُتعلم مُتحل بحلية الأدب المطلوبة مع سلف هذه الأمة من العلماء العاملين.

ومن أمثلة تلك التنبيهات بحثه في استدلال المالكية بحديث عمرو بن العاص رضي الله عنه في غزوة ذات السلاسل على إباحة التيمم لخوف المرض ؛حيث قال إن الحديث إنما يصلح حجة للتيمم خوف التلف كما يفيده إيراد عمرو للآية ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾ وهو ما أخذ به الشافعية.

وفي مناقشة فروع الأصل المتعلق بورود الاستثناء بعد جمل منسوقة بالواو نقل استدلالا بآية ورد في أضواء البيان للعلامة الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار على أنه حجة لداود الظاهري على جواز الجمع بين الأختين، ثم بيَّن –بعدما استعرض جوابي الشيخ المذكور– أن الآية المذكورة ليست من مشمولات القاعدة الأصولية المذكورة فلا يصح الاحتجاج بها على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين.

ومن هذه المسائل بحثه في مسألة فاقد الطهورين إذا أحدث أثناء الصلاة حيث ذكر المؤلف أن صلاته تبطل بذلك، فنقل الشارح من جواب لابن مرزوق في المعيار أن هذا الفرع لم يوجد إلا للشريف الفاضل التلمساني في جزء له لطيف في أصول الفقه، ولعله نقله من كتب الشافعية أو الحنفية ثم أوضح أن ما ترجاه ابن مرزوق متحقق حيث إن الفرع منصوص للشافعية.

ومما يستوقف الناظر في هذا الشرح تحقيق الشارح لمسألة التعارض بين روايتي «فأكملوا العدد ثلاثين» و«فاقدروا له» وتنبيهه على أن لا تعارض على تفسير

الجمهور، وعلى أحد التفسيرين الباقيين ينبغي أن يكون الأحوط رواية «فاقدروا» لا «فأكملوا» كما قال المؤلف.

ومن أمثلة استدراكه لفروع المسائل ما نبه عليه في قاعدة ورود صيغة الأمر بعد الحظر من أن المؤلف لم يذكر لها فروعا تنبني عليها ونقل ما ينبني على القاعدة من رفع الحاجب لتاج الدين السبكي.

ومنها التدقيق في نسبة المذاهب الفقهية كما حصل في نسبة وجوب الإشهاد على المراجعة إلى الشافعية حيث نبه الشارح على أن الأظهر عند الشافعية عدم الوجوب لا الوجوب كما قال المؤلف.

تلك أمثلة متنوعة من مواضع متفرقة من هذا الشرح أوردتها على سبيل التمثيل لا الحصر كأدلة تدعم الحديث عن هذا الشرح وتوجه بوصلة البحث والتحقيق من طلبة عصرنا في محاضرنا العتيقة، وليعلم المتابعون للعطاء العلمي الشنقيطي عبر التاريخ أن في القوم بقية.

جزى الله المؤلف خير الجزاء ونفع بشرحه كما نفع بالمتن وأدام علينا جميعا نعمته، ولا زالت محضرة ذات النبوغ تتحف طلبة العلم مما منَّ الله به من جلائل المنن، ولا غاض ذاك الفيضُ على حوادث الزمن، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمٰن الرحيم، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فإنه بعد نفاد الطبعة الأولى من (لقاح العقول) أقدم الكتاب مرة أخرى للطبع مصححًا فيه بعض الأخطاء المطبعية التي وردت في الطبعة الأولى ومضيفًا إليه بعض الزيادات المهمة، وقد وصلتني جملة من التعليقات من بعض القراء الذين اقتنوا الكتاب وطالعوه بعد صدور طبعته الأولى، ومن تلك التعليقات تعليق الشيخ الشريف عبدالرحمٰن عليوي ـ وهو أحد الشيوخ المشهورين في المغرب ـ يقول في هذا التعليق حفظه الله ورعاه: «هذا الكتاب الموصوف من طرف قرائه بأنه في نوعه ومنهجه فريد، أدخل السرور والبهجة على قلوب الفقهاء والباحثين وعامة المثقفين، فتنافسوا في اقتنائه، وخصصوا الأوقات المناسبة لمدارسته، وعمت الفرحة مجالسهم، وسادت البشارة صفوفهم، وتعلقت هممهم العالية بمضامينه وفوائده وبديع مناهجه، كل ذلك لأنهم وجدوا فيه ضالتهم المنشودة وغايتهم المطلوبة، فنظروا إليه نظر إجلال وإكبار، واعتبروه عدتهم في فتح ما في كتاب (مفتاح الوصول) من أقفال».

أسأل الله أن يتقبل منا صالح الأعمال وأن ينفع بهذا الكتاب كل من قرأه أو حصله أو سعى في شيء منه، إنه قريب مجيب.

كتبه: الشيخ إبراهيم ابه حرمه عبدالجليل
بتاريخ 29 محرم 1442هـ
محضرة النباغية

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

مقدمة الشارح

لا يزال كتاب مفتاح الوصول بالرغم من أهميته ومرور سبعة قرون على تألفيه عاطلا من حواشي العلماء وتعليقاتهم، فبقيت مخدرات الكتاب مصونة في سترها، ولعل السبب في ذلك غموض مداركه وسلوكه طريقة مخترعة لم يسبق إليها، ومن أمعن النظر في نهج الكتاب، ومارس مسائله أدرك أن قصد المؤلف لم يكن تعليم المسائل الأصولية وتقرير قواعدها، بل ذلك أمر تابع لقصده الأول وهو بيان كيفية الانتفاع من تلك المسائل واستنباط الأحكام منها، ويدل لذلك اقتصاره على ترجمة المسائل وذكر عنوانها دون خوض في تفصليها، أو إبراز لحجج المختلفين فيها إلا في النادر جدا، وذلك على خلاف المسائل الفرعية التي تنبى على تلك القواعد فإنه يطيل أكثر فيها ويبرز في أدلة المختلفين من وجوه الدلالة ما لم يسبق إليه وقـد سمعت شيخنا حفظه الله وأدام نعمته علينا يقول: إن الطالب لهذا الفن يمر على ثلاثة مراحل: مرحلة الفهم ثم مرحلة التذوق ثم مرحلة الانتفاع وهي أصعبها وأدقها لأنها مرحلة تطبيقية عملية.

ولاشك أن أهم ما يميز هذا الكتاب عن بقية كتب الأصول هو تطبيقه المسائل الأصولية على الفروع الفقهية على وجه جمع فيه بين وضوح المعنى ودقة المبنى، فيبني على دقائق الأصول مهمات الفروع.

ولقد طلب مني بعض الإخوة بمحضرة النباغية المحروسة أن أدرسه هذا الكتاب، وأطلعني على شرح للشيخ الفاضل أبي الطيب مولود السريري، وكان الأخ تلك

الأيام قد بلغ في الدرس قول المفتاح: «ومن ذلك ما يتضمن الإسناد باللزوم، ومن أمثلة ذلك ما روي عن عمار بن ياسر: «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ »»، فلما نظرت منه هذا الموضع فإذا بالشيخ السريري يقول في شرحه مفسرا معنى اللزوم: «باللزوم الرابط بين المقول والحكم النبوي، واللزوم هنا عقلي لأن فيه الانتقال من معرفة حال المقول إلى لازمه» فلم أفهم وجه اللزوم العقلي في هذا الأمر فالمسألة واضحة وسهلة لا تحتاج إلى هذا التكلف، إذ مراد المصنف أن الصحابي إذا قال قولا لا يقتضيه القياس فإن ذلك يستلزم الإسناد إلى النبي ﷺ، وبهذا جزم ابن عبد البر وادّعى الإجماع عليه، وجزم به الحاكم في علوم الحديث وفخر الدين الرازي في المحصول، وقد أشار العراقي في ألفيته لهذا بقوله:

وما أتى عن صاحب بحيث لا ... يقال رأيا حكمه الرفع على

ما قال في المحصول نحو من أتى ... (فالحاكم) الرفع لهذا أثبتا

وكنت في أثناء تدريسي للأخ الفاضل أضع تعليقات على المسائل التي أشكلت علينا من كلام المفتاح إلى أن بلغت حدا ليس باليسير، فعزمت حينئذ على إكمال هذه التعليقات وإبرازها ليعم الانتفاع بها، والحاصل من هذه التعليقات إما عزو غريب أو توضيح مشكل أو بسط مختصر، أو زيادة تقرير وإيضاح،ولم يتحقق لي هذا الأمر إلا بعد بحث شديد وجهد كبير في التفتيش عن مصادر الكتاب ومداركه، فوجدت أنّ أهم مصادره إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري والتحقيق والبيان في شرح البرهان للأبياري وشفاء الغليل للغزالي وأصول البزدوي، فلولا عون الله ثم التحلي من درر حلي التراقي لشيخنا حفظه الله تعالى والاطلاع على هذه المصادر لم يتهيأ لي وضع هذه التعاليق، فقد عانيت كثيرا في كشف بعض مكنون هذا الكتاب.

فعلى سبيل المثال لا الحصر: لم أدرك النكتة في تفرقة بعض الأصوليين بين ذكر العدد في نفس الحكم وبين ذكره في متعلق الحكم، وذلك أن المفتاح أشار إليها

باختصار في قوله: «وقد فرّق بعض الأصوليين بين ذكر العدد في نفس الحكم كقوله: «فليغسله سبعا» وبين ذكره بمتعلق الحكم كقوله: «خمس فواسق» وجعل المنع من الزيادات على ثلاثة أيام في الخيار نصا من قوله ﷺ: «إذا بايعت فقل لا خلابة ولك الخيار ثلاثة أيام» فإن هذا الحديث في الحكم لا في محل الحكم فلا تتضح الزيادة «على الخيار ثلاثة أيام»»».

مكثت زمنا أبحث عن سر هذه التفرقة، وعن صاحبها حتى اطلعت عليها في التحقيق والبيان ببسط وإيضاح فأثبت كلامه في هذا التعليق.

كما أنني لم أعلم متبوعه في أن النهي لا يقتضي الفساد في المذهب إلا إذا كان الحق لله تعالى حتى اطلعت على شرح المازري للبرهان وكذلك شرح التلقين، فوجدته نسب القول بذلك لبعض أشياخه وهو عبد الحميد بن الصائغ، إلى غير ذلك من الإشارات الخفية والمسائل المشكلة التي سيدركها القارئ في محالها من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى.

أهمية الكتاب

يعتبر علم أصول الفقه من أهم العلوم الشرعية لأنه أداة يتوصل بها إلى فهم الكتاب والسنة وأخذ الأحكام منهما، قال ابن عاصم في المرتقى:

فائـــده العـلم بكـل الـــشرع أخـــذا وتـــركا عـــن دليل شرعي

يقول القرافي في نفائس الأصول: لولا أصول الفقه لم يثبت من الشريعة قليل ولا كثير، فإن كل حكم شرعي لابُدَّ له من سبب موضوع ودليل يدل عليه وعلى سببه، فإذا ألغينا أصول الفقه ألغينا الأدلة فلا يبقى لنا حكم ولا سبب، فإن إثبات الشرع بغير أدلته وقواعدها بمجرد الهوى خلاف الإجماع.اهـ

ولقد نشأت مدرستان في هذا الفن:

فالأولى: مدرسة المتكلمين الذين يجردون قواعد الأصول عن الفروع، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم كإمام الحرمين في البرهان والغزالي في المستصفى والآمدي والرازي في المحصول.

والثانية: مدرسة الفقهاء الذين يكثرون من الأمثلة والشواهد ويبنون المسائل على القواعد، وكان من أحسن كتابة فيها للمتقدمين تأليف أبي زيد الدبوسي، وأحسن كتابة المتأخرين فيها تأليف سيف الإسلام البزدوي من أئمتهم وهو مستوعب.

ثم في القرن السابع الهجري تولد من رحم هذه المدرسة علم تخريج الفروع على الأصول حين ألف الزنجاني المتوفى (656 هـ) كتابه تخريج الفروع على الأصول وذكر أنه لم ير أحدا ألف قبله في هذا الفن، وفي القرن الثامن ألف عبد الرحيم

الإسنوى الشافعي المتوفى (772 هـ) كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول وكذلك ألف الشريف التلمساني المتوفى (774 هـ) كتاب مفتاح الوصول.

امتزج علم التخريج بعلم الخلاف، وعلم الخلاف هو علم لابد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، فيحتاج إليها كما يحتاج إليها المجتهد إلا أن جهة الاحتياج مختلفة، فالمجتهد يحتاج إليها في نفس استنباط الأحكام، وأما صاحب الخلافيات فيحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلته.

وهو علم جليل تعرف به مآخذ الأئمة وأدلتهم ويتمرن به المتبصرون من الشيوخ وأجاود الطلبة على الاستدلال فيما يرومون الاستدلال عليه.

امتاز مفتاح الوصول عن الكتب التي ألفت في هذا الفن من جهة التخريج، ومن جهة القواعد، فأما من جهة التخريج فقد امتاز عنهم بأربعة:

1 – أنه لم يستخدم قواعد علم الخلاف لحفظ مسائل مذهبه فقط بل إنه أنصف، وكان من عادته الإنصاف كما هو معلوم لمن طالع ترجمته فأعطى كل مذهب ما يستحقه من الترجيح على حسب القاعدة التي يبنى عليها.

فعلى سبيل المثال لا الحصر فإن الخلاف بين العلماء في القرء استوفى فيه حجة كل طرف مرتبا حججهم على القواعد، وهذا طرف يسير منه:

يقول في أسباب الإجمال: الاشتراك في نفس اللفظ ومثاله استدلال أصحابنا على أن الاعتداد بالأطهار بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾.

والقرء في اللغة الطهر، ومنه قول الشاعر:

وَفِي كـل عَـام أنت جاشم غَزْوَة ... تشـــد لأقـصاها عـــزيم عزائكا
مــورثة مَــالا وَفِي الْحَيّ رفْعَــة ... لـما ضَـاعَ فِيهَا مــن قُرُوء نسائكا

أي: من أطهارهن بسبب الغزو.

فتقول الحنفية لفظ القرء يحتمل الحيض بدليل قول النبي ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وإنما المراد أيام الحيض لا أيام الطهر والدليل على ثبوت الاشتراك بين المعنيين لغة اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك وهم أهل اللغة، فإن كان المبتدي بالاستدلال أصحابنا فعليهم بيان أن اللفظ أرجح في الطهر منه في الحيض، فمنهم من رجح بما ذكره ابن الأنباري وهو أن القرء مفردا يحتمل الطهر والحيض فإن جمع على أقراء فالمراد به الحيض كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وإن جمع على قروء فالمراد به الطهر كقول الشاعر:

لـــما ضاع فـــيها مـــن قـــروء نسائكا

ولما جمع القرء في الآية على قروء دل على أن المراد به الطهر لا الحيض.

والحنفية يقدحون في هذا ويقولون لو صح هذا لما اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك فإنهم أهل اللغة وأعرف بها فلما اختلفوا دل ذلك على بقاء الاحتمال حالة الجمع كما كان حالة الإفراد.

2 – أنه لم يقتصر في تلك المسائل على المناظرات بين مذهبه أي مذهب مالك وبين مذاهب المخالفين بل نجده ينصب الحجاج والمناظرات بين مذاهب المخالفين فينصب الحجاج بين الحنفية والشافعية فقط كما فعل في مسألة لا طلاق في إغلاق:

يقول: ومثال المشترك: ما احتج به الشافعي على أن طلاق المكره لا يلزم وهو قوله ﷺ: «لا طلاق في إغلاق»، **والإغلاق في اللغة** الإكراه فتقول الحنفية لفظ الإغلاق مشترك بين الجنون والإكراه في اللغة فلا يحمل على الإكراه إلا بقرينة، والجواب عند الشافعية أن الإغلاق لما كان مشتركا بين الجنون والإكراه كان عاما في الجنون والإكراه.

3 – أنه ربما ينصب المناظرات بين علماء أهل المذهب الواحد فيقتصر تارة على المناظرة بين أصحاب الشافعي كما في مسألة نقل الوديعة.

يقول: وقد اختلف الشافعية فيمن أودع رجلا وديعة وأمره أن يجعلها في مكان معين فان لم ينهه عن جعلها في مكان آخر فنقلها المودع إلى غير ذلك المكان الذي عين له المودع ثم ضاعت منه لم يضمن إذا كان الموضع المنقول إليه مثل الأول في الحرز والحفظ، فمن رأى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده يرى أن لا فرق بين أن يقول له اجعل هذه الوديعة في الموضع الفلاني ويسكت أو يقول له اجعلها فيه ولا تجعلها في غيره فكما أنه لا ضمان عليه إذا سكت المودع عن النهي فكذلك لا ضمان عليه إذا تلفظ بالنهي ومن رأى أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده لم ير على المودع ضمانا إن لم يصرح له بالنهي عن وضع الوديعة في غيره إذ لا تعدي في فعل المودع وأما إذا صرح له بالنهي عن وضع الوديعة في غيره تحقق حينئذ حصول التعدي من المودع فوجب ضمانه.

وتارة يقتصر على المناظرة بين أصحاب أبي حنيفة كما في مسألة السجود على مكان نجس فإنه اقتصر فيها على المناظرة بين أبي يوسف ومحمد بن الحنفية.

وتارة يقتصر على المناظرة بين أصحاب مذهب مالك كما في مسألة تخصيص عموم إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم.

يقول في المفتاح: ومثاله تخصيص بعض أصحابنا عموم قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا» بقياس الكلب المأذون في اتخاذه على الهرة بجامع التطواف.

4 – أنه يحسن دلائل المتناظرين فيورد حجة كل طرف على أحسن وجه وأوضح عبارة وألطف معنى حتى يحار الناظر أي المذاهب أرجح في هذه المسألة.

وأما من جهة القواعد فقد امتاز عنهم أيضا بأربعة:

1 – أنه رتب القواعد على المنهجية الأنسب لأرباب المناظرات لأن المناظر إما مستدل وإما معترض، فقسم الأدلة على حسب ذلك أحسن تقسيم فبدأ بقوله: واعلم أن المتمسك به على حكم من الأحكام منحصر في جنسين، فذكر العقلي

والنقلي، ثم ذكر شروط النقلي، وهي أربعة، ثم قسم جهة الاعتراض إلى جهتين: جهة إجمالية، وجهة تفصيلية.

فأما **الجهة التفصيلية**: فهي التي ينازع المعترض فيها في استكمال الشروط، ويدعي أن المستدل أخل ببعض تلك الشروط.

وأما **الجهة الإجمالية**: فهي التي ينازع المعترض فيها في قبول الدليل من أصله، فيقول مثلا لا أسلم أن خبر الواحد حجة، أو لا أسلم حجيته لمخالفته القياس.

وأما بقية كتب التخريج فرتبوها على المنهج المتبع عند الأصوليين.

2 – أنه طوى مباحث الأقوال من منطوق ومفهوم وأمر ونهي وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد واشتراك وترادف وحقيقة ومجاز وتأويل ونص وظاهر تحت شرط واحد من شروط الدليل النقلي، وهو اتضاح الدلالة، فقسم متضح الدلالة إلى نص وظاهر ومؤول ثم قسم الظاهر إلى ثمانية أقسام، وسماها أسباب الظهور، وهي الحقيقة والعموم والإطلاق، والاستقلال والترتيب، والإفراد والتباين والتأسيس، وقسم المؤول إلى ثمانية أقسام، وسماها أسباب التأويل وهي مقابلة لأسباب الظهور وهي المجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والتقديم والتأخير والتأكيد والترادف والاشتراك.

وفي هذا الطي اختصار بديع لم يسبق إليه، يسهل على الطالب ضبط قواعد الأصول وحفظها، واستحضارها بسهولة لأنه قسم الحقيقة إلى أقسام ثلاثة وذكر في كل حقيقة فرعا بناه أحد المتناظرين.

3 – أنه ضبط الأدلة الشرعية بقسمة جامعة مانعة تسهل على الطالب حفظها فقسمها إلى دليل بنفسه ومتضمن للدليل فتكلم في المتضمن على الدليل على الإجماع ورأي الصحابي، ثم قسم الدليل بنفسه إلى أصل بنفسه ولازم عن أصل ثم قسمها إلى عقلي ونقلي فالأصل بنفسه وهو عقلي الاستصحاب والأصل بنفسه وهو نقلي، وهما الكتاب والسنة.

4 – أنه ضمن كتابه مسائل مهمة من الأصول محررة لا توجد في غيره فقد قسم القرائن إلى أنواعها على وجه لا يوجد في غيره وكمسألة نسخ أحد الحكمين المقترنين في الدليل، وكمسألة النسخ بالعلة.

وقد نظم أخونا الأستاذ الأديب الأريب المختار بن محبوبي – حفظه الله – هذه الفوارق حين سمعها مني فقال:

حاصل ما من منهج يرتاح   له به تميز المفتاح

مؤلَف الحبر الأصولي الشريف   نزيل تلمسان ذي القدر المنيف

على الذي في درس مُروي الهيم   الشيخ قبل لفظ إبراهيم

أربعة من جهة التخريج   عرج عليها أيما تعريج

– إشراكه للمذهب المنافي   وهو من مظاهر الإنصاف

فإنه قد كان فيما وصفا   والعلم عند الله جل منصفا

– تحسينه لطرق الدلائل   للمتخاصمين في المسائل

حتى يخال ذو الحجا الصحيح   أن ليس في القولين من ترجيح

– ولم يكن مقتصرا لدى الحجاج   على الذي من مذهب لديه راج

فانظر للاطلاق في إغلاق   فيه الحجاج خارج النطاق

– عدوله عن ذكر أبنا مذهبه   يعد من منهجه ومشربه

ففي ولوغ الكلب في الإناء   ساق الذي قد ساق عنهم ناء

أما التي من جهة القواعد   فأربع شمر لها عن ساعد

أولها: ترتيبها على طريق   أهل المناظرة والبحث الدقيق

وكل من ناظر وهو مرتضى   يكون مستدلا أو معترضا

وذاك ما عليه في المفتاح   سار التلمساني على نجاح

والطي ثم النشر أيضا ميزه   قد ميزته أبرزت تبريزه

فقد طوى مباحث الأقوال   في شرطه اتضاح الاستدلال

وبعد ذا فصلها تفصيلا	مستوجبا ثنائي الجميلا
وهكذا مع غاية التنظيم	منهجه قد تم بالتقسيم
قد قسم الدليل نوعين دليل	بنفسه ومتضمن عديل
وكل ذا من نوع الاختصار	يعين في الحفظ والاستحضار
والجمع والتحرير كانا زينه	قد ميزت مباحث القرينه
قد ساق فيها من بدائع الغرر	ومن نفائس العلوم ما بهر

مقدمة الكتاب

ص: الحمد لله.

ش: الحمد: **لغة:** الوصف بالجميل على جهة التعظيم سواء كان في مقابلة نعمة أو لا.

وأما **اصطلاحا:** فهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه على الشاكر.

ص: الذي خلق الخلق ليبرهنوا عليه.

ش: أي ليعرفوه ويوحدوه، فلو لم يخلقهم لما عرفوا وجوده وتوحيده، وهذا إشارة لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، أي: يوحدون.

والبرهان: بيان الحجة وإيضاحها، واختلف هل النون زائدة أو أصلية، وحكى الأزهري القولين، فقال في باب الثلاثي: النون زائدة وقوله مبرهن فلان مولد، والصواب أن يقال أبره إذا جاء بالبرهان كما قال ابن الأعرابي وقال في باب الرباعي برهن إذا أتى بحجته واقتصر الجوهري على كونها أصلية واقتصر الزمخشري على ما حكي عن ابن الأعرابي. اهـ، قاله في المصباح.

ص: وبعث فيهم رسلا منهم يهدونهم إليه.

ش: أي يرشدونهم، والهدى له معنيان:

أحدهما: الدلالة والإرشاد: وهوالذي يضاف إلى الرسل والقرآن والعباد وقال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾، ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾، أي بينا لهم الطريق ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا

﴿هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾. والثاني: اللطف والتوفيق والعصمة والتأييد وهو الذي تفرد الله به ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهۡدِي مَنۡ أَحۡبَبۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾.

ص: **صلى الله عليهم عموما.**

ش: ورد في حديث أخرجه الطبراني: «إذا صليتم عليّ فصلوا على أنبياء الله فإن الله بعثهم كما بعثني».

قال ابن حجر في الفتح: ثبت عن ابن عباس اختصاص ذلك بالنبي ﷺ، وحكي القول به عن مالك وقال: ما تعبدنا به، وجاء نحوه عن عمر بن عبد العزيز، وعن مالك يكره، وقال عياض: عامة أهل العلم على الجواز. اهـ

ص: **وعلى محمد وآله خصوصا.**

ش: **الصلاة:** من الله رحمة يقارنها تشريف، ومن العباد دعاء، ومن الملائكة استغفار، ولما كان الأنبياء هم الواسطة بين الله تعالى وبين عباده أتبع الثناء على الله تعالى بالصلاة عليهم، ولما كان سيدنا محمد ﷺ هو الواسطة في كل نعمة أنعم الله تعالى بها على هذه الأمة، ولاسيما الإسلام وشريعته ﷺ خصه بالصلاة تأكيدا لحـقه وامتثالا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾.

ص: **صلاة نجدها بين يديه.**

ش: قال الشيخ أبو إسحاق الشاطبي في شرح الألفية: الصلاة على رسول الله -ﷺ- مستجابة على القطع، فإذا اقترن بها السؤال شفعت بفضل الله تعالى فيه فقبل وهذا المعنى مذكور عن بعض السلف الصالح.

ص: **أما بعد: فإن العلم أجمل السجايا الإنسانية.**

ش: السجية: الخلق والطبيعة، وقيل: هي الملكة الراسخة في النفس التي لا تقبل الزوال بسهولة.

قال عليّ ﷺ : كفى بالعلم شرفا أن يدعيه من لا يحسنه، ويفرح إذا نسب إليه، وقال أيضا: قيمة كل امرئ ما يحسنه، وقد أنشد كرم الله وجهه في هذا المعنى:

ما الفخر إلا لأهل العلم إنهمُ ... على الهدى لمن استهدى أدلاء

وقيمة المرء ما قد كان يحسنهُ ... والجاهلون لأهل العلم أعداء

فاطلب لنفسك علما واكتسب أدبا ... فالناس موتى وأهل العلم أحياء

قال ابن عبد البر: يقال إن قوله: قيمة كل امرئ ما يحسن لم يسبق إليه، وليس كلمة أحض على طلب العلم منها.

كان أبو حنيفة رحمه الله إذا أخذته هزّة المسائل يقول: أين الملوك من لذة ما نحن فيه لو فطنوا لقاتلونا عليها.

ولقد أحسن العلامة سيدي عبد الله بن رزاكة العلوي في قوله:

إذا جلت فكرا في العلوم عويصها ... وجئت بما يشفي غليل مريد

تصاغرت الدنيا لديّ وأهلها ... ومادت بي الأفراح كل مميد

ونلت لذيذ العلم بالذوق وحده ... وكل لذيذ غيره كهبيد

قال القرافي في الذخيرة: كل خير مكتسب في العالم فهو بسبب العلم وكل شر يكتسب في العالم فهو بسبب الجهل والاستقراء يحقق ذلك. اهـ

ص: وأجزل العطايا الربانية.

ش: قال الجنيد: من فضيلة العلم أن الله فهم سليمان مسألة فمن عليه، وقال ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَۚ﴾ وأعطاه الملك و لم يمنّ عليه، بل قال: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾.

قال القرافي: لما أراد الله تعالى بيان فضل آدم على الملائكة وإقامة الحجة عليهم علمه أسماء الأشياء أو علاماتها على خلاف في ذلك ثم سألهم فلم يعلموا وسأله فعَلِمَ وعَلَّمَ فاعترفوا حينئذ بفضيلته وأمرهم بالسجود له في وقت واحد تعظيما

لمنزلته وخالف إبليس في ذلك فباء من الله تعالى بقبيح لعنته وهذا حال العلم بأسماء الأشياء أو علاماتها فكيف بالعلم بحدود الدين.

ص: لاسيما علم الشريعة إذ هو في سماء المعلومات أسطع بدرا، وأهله من بين أولي الدرجات أرفع قدرا.

ش: قال ابن رشد في البيان: طلب العلم إذا أريد به وجه الله تعالى وأخلصت النية فيه لله من أفضل أعمال البر وأجل نوافل الخير. قال الله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾، جاء في التفسير أنه الفقه في دين الله.

وقال رسول الله ﷺ: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»،.وقال: «من سلك طريقا يطلب فيها علما سهل الله له طريقا إلى الجنة».، وروي: «أن الملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يصنع».

ص: بـجُنة رعايته يتحصن يوم الفزع الأكبر من العذاب الأليم.

ش: الجُنة: الدرع، وكلما وقاك جُنة، وفي الحديث: «الصوم جُنة» ورعايته هو العمل به، وهذا إشارة لحديث: «يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يبعث العلماء ثم يقول: يا معشر العلماء: إني لم أضع علمي فيكم إلا لعلمي بكم، ولم أضع علمي فيكم لأعذبكم، انطلقوا فقد غفرت لكم» رواه الطبراني في المعجم والبيهقي في المدخل إلى السنن وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، وفي حديث آخر أخرجـه ابن عبد البر: «يقول الله تعالى يوم القـيامـة للعـلماء: إني لم أضع علمي وحكمتي فيكم إلا وأنا أريد أن أغفر لكم على ما كان منكم ولا أبالي».

ص: وبنور هدايته يستضاء في ظلم الحشر إلى جنات النعيم.

ش: هذا إشارة لما رواه الترمذي: «من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا إلى الجنة»

قال المظهري في المفاتيح: فيه إشارة إلى أنَّ طرق الجنة كثيرة، يعني: كل عمل صالح طريق من طرق الجنة، وطلب العلم أقرب طريق إلى الجنة، وأعظم وأفضل عمل من الأعمال المرضية عند الله، لأن صحة الأعمال وقبولها موقوف على العلم، ألا ترى أن من ليس له علم الصلاة لا تصح صلاته، وكذلك الصوم والحج وجميع الأعمال الصالحة. اهـ.

قال في فيض القدير قال ابن جماعة: والأظهر أن المراد أن يجازيه يوم القيامة بأن يسلك به طريقا لا صعوبة له فيه ولا هول إلى أن يدخله الجنة سالما فأبان أن العلم ساعد السعادة وأُس السيادة والمرقاة إلى النجاة في الآخرة والمقوم لأخلاق النفوس الباطنة والظاهرة فهو نعم الدليل والمرشد إلى سواء السبيل. اهـ

قال محمد بن سيرين: اطلبوا العلم، فإن قوما تركوا طلب العلم، ومجالسة العلماء، وأخذوا في الصلاة والقيام حتى يبس جلد أحدهم على عظمه، ثم خالفوا السنة فهلكوا، وسفكوا الدماء، فوالله ما عمل أحد عملا على جهل إلا كانما يفسد أكثر مما يصلح.

وسئل سفيان بن عيينة عن فضل العلم فقال: ألم تسمع قوله تعالى حين بدأ بـ: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ فأمر بالعمل بعد العلم.

ص: فلقد فاز بالسعادة من أحيى به رسما داثرا.

ش: الرسم: الأثر، ورسم الدار: ما كان من آثارها لاصقا بالأرض، والداثر: القديم الدارس، ومنه قول الحسن ﷺ: حادثوا هذه القلوب بذكر الله فإنها سريعة الدثور أي دروس ذكر الله وامِّحَائه منها.

أخرج ابن عبد البر في جامعه أن النبي ﷺ قال: «من جاءه أجله وهو يطلب علما ليحيي به الإسلام لم يفضُله النبيون إلا بدرجة» وأخرج أيضا: «ما من عبد يغدو

في طلب علم مخافة أن يموت جاهلا أو في إحياء سنة مخافة أن تدرس إلا كان كالغادي الرائح في سبيل الله عز وجل».

وفي قول المصنف إشارة إلى اندثار علم تخريج الفروع على الأصول، لأن علماء الأصول يقتصرون في أغلب الأحوال على ذكر الأصول مجردة عن الفروع، وعلماء الفروع ينقلون المسائل مفرقة من غير تنبيه على كيفية استناده إلى تلك الأصول، فقصد رحمه الله بتأليفه إحياء هذا العلم بعد اندراسه في كتب الأصول، ولاسيما التي ألفت على طريقة المتكلمين، وأكثر من اعتنى بتخريج الفروع على الأصول هم الحنفية كالجصاص في الفصول والسرخسي في أصوله، وأحسنهم في ذلك هو البزدوي في أصوله وشرحه كشف الأسرار لأبي زيد الدبوسي.

ص: **وحاز مع المستهمين فيه قسما وافرا.**

ش: استهم الرجلان: تقارعا، ومنه في الحديث: «لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهموا عليه لاستهموا».

ولقد حاز المصنف رحمه الله بهذا التأليف أوفر نصيب للمستهمين، وفاز فيه على السابقين واللاحقين الذين أفردوا هذا الفن بالتأليف، فقد ألف فيه شهاب الدين الزنجاني تخريج الفروع على الأصول، وذكر في مقدمة كتابه أنه لم ير أحدا من العلماء ألف فيه، وكذلك ألف عبد الرحمن الإسنوي الشافعي كتاب التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.

ص: **ولما كان مدوخ ملوك العرب والعجم.**

ش: أي أذلهم، يقال: دوخ الرجل والبعير: ذلله يائية وواوية، وفي حديث وفد ثقيف: أداخ العرب ودان له الناس.

ص: **ومصرف يده الكريمة في معلومات السيف والقلم.**

ش: هذا إشارة إلى تفنن أبي عنان في علوم اللغة والأدب، ومهارته في فنون الحرب.

قال في الاستقصا: كان فارسا شجاعا يقوم في الحرب مقام جنده، فقيها يناظر العلماء، كاتبا بليغا شاعرا، أنشد له صاحب الجذوة أشعارا حسنة من ذلك في الحكمة قوله:

وإذا تـــصدر للرياســـة خامــل جرت الأمور على الطريق الأعوج

وقال ابن الأحمر كنت يوما جالسا معه بمقعد ملكه من المدينة البيضاء بفاس فدخل عليه رجل يتصلح فلما نظر إليه قال بديهة:

تراهـــم في ظـــواهـــرهم كراما ويخـفـــون الـمكيـــدة والـخداعا

ص: **جامع كلمة الإسلام بعد شتاتها وقامع الفجرة الظُّلَّام عن افتياتها**

ش: الظُّلَام على وزن فُعَّال وهو جمع يختص بوصف المذكر، وإلى ذلك أشار ابن مالك:

ومـــثله الفُـــعَّال في مـــا ذُكِّرَا وذان في المـــعـــلّ لامـــا نـــدرا

والافتيات افتعال من الفوت، وهو السبق إلى الشيء دون ائتمار من يؤتمر، تقول: افتات عليه بأمر كذا أي فاته به، وتفوت عليه في ماله أي فاته به، وفي الحديث: إن رجلا تفوت على أبيه في ماله، فأتى أبوه النبي ﷺ، فذكر له ذلك، فقال: اردد على ابنك ماله، فإنما هو سهم من كنانتك.

ص: **حتى امتدت على الرعية طنب أمانه.**

ش: الطنب: الحبل، والأطناب: ما يشد به البيت من الحبال، يقال: خباء مطنب: ورواق مطنب أي: مشدود بالأطناب، وفي الحديث: ما بين طنبي المدينة أحوج مني إليها أي ما بين طرفيها.

ص: **فلبسوا من جميل ظلها بردا سابغا.**

ش: أي تاما وافرا، قال تعالى:﴿أَنِ ٱعۡمَلۡ سَٰبِغَٰتٖ﴾، ويقال: الحمد لله على سبوغ النعمة، أي كمالها وتمامها ومنه قوله تعالى:﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةٗ

وَبَاطِنَةً﴾، ومنه قوله ﷺ لأنس رضي الله عنه: «أسبغ وضوءك يزد في عمرك» أي أبلغه مواضعه، وأوف كل عضو حقه.

ص: **فهم في حجر كفالتها هاجعون.**

ش: وحجر الإنسان بالفتح وقد يكسر: حضنه وهو ما دون إبطه إلى الكشح وهو في حجره أي: كنفه وحمايته.

ص: **وسحت عليهم سحب إحسانه فوردوا من جزيل فضلها وردا سائغا فهم بوثيق كفايتها وداعون.**

ش: السح: الصب الكثير، والوثيق: المحكم، والموثق من الشجر: الذي يعول الناس عليه إذا انقطع الكلأ.

والوادِع: الساكن المستقر من ودع الشيء، ككرم ووضع، ودعا، ودعة، ووداعة، فهو وديع ووادع، صار إلى الدعة، يقال: نال فلان المكارم وادعا أي: من غير كلفة.

ص: **قد صرف عنهم ما يرهبون وساق إليهم ما يرغبون.**

ش: في هذا نوع من البديع يسمى عند علماء البلاغة باسم المقابلة وهو أن تذكر لفظين أو أكثر ثم تذكر أضداها على الترتيب، وقد ذكر المصنف ثلاثة ألفاظ: صرف وقابلها بقوله وساق وعنهم وقابلها بقوله إليهم وما يرهبون قابلها بقوله ما يرغبون، قال السيوطي في عقود الجمان:

ومـــنـــه نـــوع سمـى الـمـقابلة ... وهي مجـــيء أحـــرف مـقـابـلـة

ترتــب الشـــاني عــلى الأوائـل ... كمـثل قــولي في خــطاب العاذل

ص: **مولى الأنام الخليفة الإمام أمير المؤمنين المتوكل على رب العالمين أبو عنان أبقاه الله تعالى.**

ش: هو فارس بن علي بن عثمان بن يعقوب المريني، أبو عنان، المتوكل على الله: من ملوك الدولة المرينية بالمغرب نشأ محبوبا في قومه لفضله وعلمه، وولاه أبوه إمارة «تلمسان» ثم ثار على أبيه، وبويع في حياته (سنة 749 هـ) ولما مات أبوه (سنة 752 هـ) استتب أمره، وفي سـنة (759 هـ) قتله وزيره الحسن بن عمر الفودودي خنقا.

ص: **وسوانح الأقدار قاضية بإصعاده.**

ش: سنح الشيء يسنح بفتحتين سنوحا سهل وتيسر وسنح الطائر جرى على يمينك إلى يسارك والعرب تتيامن بذلك، وفي المثل: من لي بالسانح بعد البارح أي بالمبارك بعد الشؤم، والإصعاد من أصعد في البلاد إذا توجه حيث شاء، قال في اللسان: كل مبتدئ وجها في سفر وغيره فهو مصعد.

ص: **وسوارح الأعصار ماضية في إسعاده.**

ش: السارح من الماشية ما يغدو ويروح، والمراد أن الزمان يغدو ويروح في إسعاده.

ص: **قد جاز بذهنه الثاقب الراجح في تحسين الدلائل مهمها صعبا.**

ش: الثاقب: المتوقد المضيء، ومنه قول الحجاج لابن عباس رضي الله عنهما: إن كان لمثقبا أي ثاقب العلم مضيئه، والمثقب. بكسر الميم: العالم الفطن، والمهمه: المفازة البعيدة.

ص: **وحاز برأيه الصائب الناجح.**

ش: يقال أصاب فهو مصيب وصاب فهو صائب.

والصواب لغة: السداد

واصطلاحا: هو الأمر الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وقيل: الصواب: إصابة الحق.

والفرق بين الصواب والصدق والحق أن الصواب هو الأمر الثابت في نفس الأمر الذي لا يسوغ إنكاره، والصدق هو أن يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج، والحق هو أن يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن.

قال في التعريفات: الصواب: خلاف الخطأ، وهما يستعملان في المجتهدات، والحق والباطل يستعملان في المعتقدات، حتى إذا سئلنا في مذهبنا ومذهب من خالفنا في الفروع، يجب علينا أن نجيب بأن مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهب من خالفنا خطأ يحتمل الصواب، وإذا سئلنا عن معتقدنا ومعتقد من خالفنا من المعتقدات يجب علينا أن نقول: الحق ما عليه نحن، والباطل ما عليه خصومنا.

ص: **في تحصيل المسائل موردا عذبا.**

ش: **المسألة: لغة:** السؤال أو المسؤول أو مكان السؤال.

وعرفا: هي قضية نظرية في الأغلب تشتمل بالقوة على أحكام تتعلق بجزئيات موضوعها، وقد تكون ضرورية محتاجة إلى تنبيه، وأما ما لا خفاء فيه فليس من المسألة في شيء.

ص: **حتى صار يفصل في مضيق المناظرات بين أربابها.**

ش: **المناظرة: لغة:** من النظير، أو من النظر بالبصيرة.

واصطلاحا: هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب، وكان للسلطان أبي عنان مجلس علمي تبحث فيه المسائل وتقع فيه المناظرات، وقد عقد السلطان مجلس مناظرة للمصنف رحمه الله، سببها أن بعض الفقهاء ذكروا للسلطان أنه غير متبحر في الفقه حسدا، فبعث السلطان حينئذ للفقهاء فحضروا وأمره بقراءة حديث: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم»، يختبر به حاله في الفقه، فأخذ فيها من غير نظر فأول ما قال: في هذا الحديث خمس وعشرون مسألة فسردها ثم تكلم على أخذها من الحديث وترجيح ما رجح كأنه يمليها من كتاب،

فلما رأى أبو عنان ذلك أقبل على الطاعنين وقال لهم: **هذا الذي قلتم أنه قاصر في** الفقه وكان لكلامه حلاوة ورونق وطلاوة، قوة علمه فيه ظاهرة وأنواره باهرة.

ص: **ويجلو دجى المشكلات، ويلي كشف حجابها.**

ش: جلا الأمر وجلاه وجلى عنه: كشفه وأظهره، والدجى: الظلمة.

والمشكل لغة: هو الداخل في أشكاله، أي في أمثاله وأشباهه، مأخوذ من قولهم: أشكل أي صار ذا شكل، كما يقال: أحرم، إذا دخل في الحرم، وصار ذا حرمة.

وعرفا: هو ما لا ينال المراد منه إلا بتأمل بعد الطلب.

قال التنبكتي في نيل الابتهاج: لما ملك أبو عنان تلمسان بعد مهلك أبيه سنة ثلاث وخمسين اختار الشريف لمجلسه العلمي مع من اختار من المشيخة ورحل به لفاس فتبرم الشريف من الغربة واشتكى، فغضب السلطان لذلك ثم بلغه أن عثمان بن عبد الرحمن سلطان تلمسان أوصاه على ولده وأودع مالا له عند بعض الأعيان من التلمسانيين وأن الشريف عالم بذلك، فسخط على الشريف واعتقله ثم سرحه عام أول ست وخمسين وأقصاه ثم أعتبه بعد فتح قسنطينة فرده لمجلسه. اهـ

ص: **فأردت أن أضرب بهذا المختصر في اكتساب القربة إليه قدحا مُعلى، وسهما.**

ش: **المختصر**: اسم مفعول من اختصر الكلام إذا أتى بالمعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة من غير إخلال بالمعنى.

والمعلى: بفتح اللام: القِدْحُ السابع في الميسر، وهو أوفر السهام نصيبا، وسهام الميسر عشرة: أولها الفذ ثم التوأم ثم الرقيب ثم الحلس ثم النافس ثم المسبل ثم المعلى، وثلاثة لا أنصباء لها وهي: السفيح والمنيح والوغد.

ص: **وأجمع فيه من بديع الحقائق، ورفيع الدقائق نكتا وعلما.**

ش: **البديع**: المحدث العجيب، يقال: أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال.

والحقيقة: هو الشيء الثابت قطعا ويقينا.

والنكتة: هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان، من: نكت رمحه بأرض، إذا أثر فيها وسميت المسألة الدقيقة نكتة لتأثير الخواطر في استنباطها، وقيل لأنه يقارنها غالبا نكت الأرض بإصبع أو غيرها.

ولقد أنجز المصنف رحمه الله ما وعد به فقد جمع في هذا الكتاب من حقائق هذا الفن ودقائقه ما لم يسبق إليه.

ص: **وفضله أيده الله يقضي بحسن القبول، ويقتضي لمؤلفه غاية المأمول، وها أنا أشرع فيه بحول الله تعالى وهو المستعان، وعليه التكلان.**

ش: (التأييد): من الأيد وهو القوة كأنه يأخذه معه بيده في الشيء الذي يقويه به، (يقضي): يحكم، (ويقتضي): يطلب.

مقدمة في تقسيم الأدلة الشرعية

ص: اعلم أن ما يتمسك به المستدل على حكم من الأحكام في المسائل الفقهية.

ش: خرج بقوله «الفقهية» المسائل العلمية التي يطلب فيها القطع، فلا يصح أن يتمسك المستدل فيها إلا بدليل يفيد العلم، فيمنع الاستدلال فيها بالقياس لأنه لا يفيد القطع كما سيأتي للمصنف إن شاء الله في باب القياس وكذلك بخبر الواحد لأنه لا يفيد العلم.

قال الأبي: والذي كنا نسمعه من شيوخنا أن المسائل العلمية على قسمين: منها ما يتعلق بالذات والصفات فهذا لا يحتج به بالآجاد، ومنها ما لا يتعلق بالذات والصفات ككون الأرض واحدة أو سبعا فهذا النوع يصح أن يتمسك فيه بالآحاد فإنها علمية، وليس المطلوب فيها القطع، **والمسائل العلمية:** هي التي لا يطلب فيها المكلف بعمل بل بالاعتقاد فقط. اهـ، نقله العلامة المحقق محمد المختار بن أحمد فال رحمه الله في كتاب الفوائد.

وخرج كذلك الإجماع فيما تتوقف صحة الإجماع عليه، كعلم الصانع وقدرته والرسالة والنبوءة، لأن كون الإجماع حجة فرع عما ذكر، فلو ثبتت بالإجماع لزم الدور، أما ما لا تتوقف صحة الإجماع عليه، كخلق الأفعال، والرؤية في الآخرة، فيصح الاحتجاج بالإجماع عليه على الصحيح، قال في المراقي:

وهــو حجــة ولــكن يحـظل فيــما بــه كالـعلم دور يحصل

ص: منحصر في جنسين دليل في نفسه، ومتضمن للدليل.

ش: **أما الجنس الأول:** فهو ما أفاد الحكم بذاته لا بواسطة شيء آخر كالكتاب والسنة والقياس والاستصحاب وأنواع الاستدلال.

وأما **الجنس الثاني:** فهو ما أفاد الحكم بواسطة شيء آخر كالإجماع ورأي الصحابي فإن الحكم مستفاد منهما بواسطة دليلهما، إذ لا يجوز خلو حكمهما عن دليل -كما سيأتي إن شاء الله- لكن لا يشترط عند الاحتجاج بهما معرفة الدليل الذي استندا إليه، ولهذا جاز الاستدلال لهما، فيقال: مثلا دليل إجماع الصحابة على قتال مانعي الزكاة هو القياس على الصلاة لأنها قرينتها في كتاب الله، وهكذا رأي الصحابي.

ص: الجنس الأول: الدليل بنفسه وهو يتنوع نوعين: أصل بنفسه، ولازم عن أصل.

ش: ما أفاد الحكم بذاته إما أن يكون بالبناء على غيره أم لا، فإن كان بالبناء على غيره فهو لازم عن أصل كقياس العلة فإن العلة لما كانت موجبة لحكم الأصل نشأ عن ذلك تعدية الحكم إلى غيره، فإن لم يكن بالبناء على غيره فهو أصل بنفسه كالكتاب والسنة من الأدلة النقلية، والاستصحاب من الأدلة العقلية.

ص: النوع الأول: الأصل بنفسه، وهو صنفان: أصل نقلي، وأصل عقلي.

ش: الأدلة الشرعية ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، وهو الكتاب والسنة، ويلحق بهما الإجماع ورأي الصحابي لكن الكتاب والسنة دليلان بنفسهما، والإجماع ورأي الصحابي دليلان باعتبارهما متضمنين للدليل لأنه لا بد لكل منهما من مستند من كتاب أو سنة أو قياس.

الثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض وهو الاستصحاب والقياس والاستدلال، لكن الاستصحاب دليل بنفسه والقياس والاستدلال دليلان باعتبارهما لازمين عن أصل.

فتحصل من هذه القسمة أن المتمسك به من الأدلة ثلاثة أنواع:

ما يكون أصلا بنفسه، أو لازما عنه، أو متضمنا للدليل، ثم تتفرع عن هذه الثلاثة سبعة أقسام: أربعة نقلية، وثلاثة عقلية.

فالأربعة النقلية: اثنان: أصلان بنفسهما: وهما الكتاب والسنة، واثنان: متضمنان للدليل، وهما الإجماع، ورأي الصحابي.

والثلاثة العقلية: واحد أصل بنفسه، وهو الاستصحاب، واثنان لازمان عن أصل: وهما القياس والاستدلال.

وهذا التقسيم إنما هو بالنسبة إلى أدلة الأحكام الفقهية، وأما الأحكام العقدية فلا يستدل عليها باللازم عن أصل ولا بالمتضمن للدليل على تفصيل تقدم بيانه.

وتنقسم أيضا الأدلة الشرعية باعتبار إفادتها القطع والظن إلى سبعة أقسام:

ثلاثة منها للعقلي، وأربعة منها للنقلي، لكن الإجماع على هذا التقسيم يعتبر خارجا عن الأدلة النقلية.

قال الزركشي في تشنيف المسامع: «قسم بعض المتأخرين تقسيما حسنا إلى: نقلية وغير نقلية، فغير النقلية ثلاثة أضرب:

- ما اتفق على أنه قطعي: وهو الإجماع المتفق عليه.
- ما اتفق على أنه ظني: كالاستصحاب وشرع من قبلنا إذا قلنا بحجيتهما وكذلك دلالة الإشارة والتنبيه ومفهوم المخالفة بأنواعه.
- ما اختلف فيه كالقياس الجلي ومفهوم الموافقة.

وأما النقلية والمراد بها الكتاب والسنة فهي على أربعة أضرب:

أحدها: ما هو قطعي السند والمتن كالآيات الصريحة، والأحاديث المتواترة المجمع على أن المراد بها مدلولاتها.

ثانيها: ما هو ظنيهما، كأخبار الآحاد التي لم يقترن بسندها شيء مما قيل إنه يفيد العلم، وليست متونها نصوصا في مواردها.

ثالثها: قطعي السند ظني المتن، كالآيات العامة والمطلقة التي دخلها التخصيص أو التقييد.

ورابعها: عكسه، كأخبار الآحاد التي متونها نصوص لا تحتمل غير مدلولها، ولم يقترن بسندها شيء مما قيل إنه يفيد العلم، فهذه الأربعة قطعيها وظنيها متفق عليه)). اهـ

يقول الشاطبي: الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها أو ما أشبه ذلك لا مستقلة بالدلالة لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع. اهـ

وإلى ما قاله الشاطبي أشار تلميذه ابن عاصم في مرتقى الأصول:

وذا الدليـــل في الأصــول لا يقع   معـــتمدا أصـــلا ولـــكن بالتبع

شروط الدليل النقلي:

ص: **اعلم أن الأصل النقلي يشترط فيه أن يكون صحيح السند إلى الشارع، متضح الدلالة على الحكم المطلوب، مستمر الإحكام، راجحا على كل ما يعارضه.**

ش: صحيح السند ينقسم إلى متواتر وآحاد، ومتضح الدلالة ينقسم باعتبار إلى قول وفعل، وباعتبار آخر إلى منطوق ومفهوم، والراجح ينقسم إلى راجح باعتبار المتن وراجح باعتبار السند، وإنما اشترط كونه راجحا لأنه إما أن يعمل الراجح والمرجوح معا أو يتركان معا، أو يعمل بالمرجوح دون الراجح، أو بالعكس، ولا سبيل إلى الأول والثاني والثالث لأنه محال، فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب.

وقد اختلفوا هل المرجوح كالعدم شرعا، أم يبقى له أثر؟ فابن المنير نقل الإجماع على أن المرجوح ساقط الاعتبار، والأبياري ذكر أن المشهور هو بقاء أثره. قاله في البحر المحيط.

ص: **فهذه أربعة شروط ينبغي أن نعقد في كل شرط بابا.**

ش: الشرط: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، فيلزم من عدم صحة السند عدم صحة الاحتجاج بالدليل النقلي، ولا يلزم من صحة السند صحة الاحتجاج به، وهكذا في كل شرط من هذه الشروط.

ولخفاء هذه الشروط وعسر الاطلاع عليها، ولاسيما رجحان الدليل على معارضه لم يجز لغير المجتهدين الاحتجاج بالكتاب والحديث، وإن صح سنده.

قال القرافي في التنقيح: من ليس بمجتهد فلا يجوز له العمل بمقتضى حديث وإن صح عنده سنده لاحتمال نسخه وتقييده وتخصيصه وغير ذلك من عوارضه التي لا يضبطها إلا المجتهدون، وكذلك لا يجوز للعامي الاعتماد على آيات الكتاب العزيز لما تقدم. اهـ، وإلى هذا أشار في المراقي:

من لم يكن مجتهدا فالعمل ... منه بمعنى النص مما يحظل

قال في نشر البنود: «وإياك وما يفعله بعض طلبة العصر من الاستدلال بحديث لا يعلمون صحته فضلا عن الاطلاع على ما ذكر من العوارض فضلوا وأضلوا، ومن يحمل آية أو حديثا على محمل غير ظاهر بلا دليل فهو كافر». اهـ.

وقد نقل شيخنا -حفظه الله وأدام نعمته علينا- عن ابن الصلاح والنووي وابن حجر الهيمثي أن من لم يبلغ درجة الاجتهاد إذا رأى حديثا صحيحا ولم تسمح نفسه بمخالفته أن يفتش عمن أخذ به من المجتهدين فيقلده فيه.

الباب الأول:
صحة السند

ص: الفصل الأول في التواتر

اعلم أن الأصل النقلي إما أن ينقل تواترا، وإما أن ينقل آحادا.

ش: يؤخذ من هذا أنه لا واسطة بينهما، وعلى هذا يكون المستفيض قسما من خبر الآحاد، وهو **لغة**: من فاض الماء أي انتشر.

واصطلاحا: هو عند ابن الحاجب: ما زاد نقلته على ثلاثة، وبعضهم قد رفعه عن واحد، أي أقله اثنان. وبعضهم رفعه عما يلي الواحد، وهو الاثنان، فأقله عنده ثلاثة، وبعضهم جعل المستفيض واسطة بين المتواتر وخبر الآحاد، فالمتواتر ما أفاد العلم الضروري، والمستفيض ما أفاد العلم النظري. قال الفهري: ومثلوه بما تلقته الأمة بالقبول وعملت بمقتضاه، كقوله ﷺ: «في الرقة ربع العشر» وحديث: «لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها»، وإلى هذا أشار في المراقي بقوله:

والمستفيض منه وهو أربعه — أقله وبعضهم قد رفعه

عن واحد وبعضهم عما يلي — وجعْله واسطة قول جلي

التواتر:

ص: والمتواتر خبر جماعة يستحيل اتفاقهم على الكذب.

حد التواتر:

ش: **التواتر لغة**: ترادف الأشياء المتعاقبة واحدا بعد واحد بمهلة.

واصطلاحا: خبر جماعة يستحيل اجتماعهم على الكذب بأن تكون شواهد أحوالهم تنفي عن مثلهم المواطأة والغلط.

شروط التواتر:

ولابد فيه من ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون إخبارهم عن أمر محسوس أي مدرك بإحدى الحواس كقولهم: رأينا وسمعنا لأن تواطأ الجم الغفير على الخطأ في المعقولات لا يستحيل عادة كتواتر الفلاسفة على قدم العالم فإنه باطل.

الشرط الثاني: أن يكون العدد بالغاً حداً يستحيل معه التواطؤ على الكذب عادة والصحيح أنه لا يتعين عدد معين.

الشرط الثالث: أن يكون العدد المذكور في كل طبقة من طبقات السند من أوله إلى آخره، وإلى هذه الشروط أشار في المراقي:

واقطع بصدق خبر التواتر ... وسو بين مسلم وكافر

واللفظ والمعنى وذاك خبر ... من عادة كذبهم منحظر

من غير تحديد على ما يعتمد ... عن غير معقول وأوجب العدد

خبر الآحاد:

ص: وخبر الآحاد ما لا يبلغ حد التواتر فينبغي أن نعقد في كل قسم من هذين القسمين فصلا.

ش: يعني أن خبر الواحد هو ما عرا عن القيود المشترطة في الخبر المتواتر، بأن يكون خبر واحد أو جمع لا يستحيل تواطؤهم على الكذب كالأربعة أو أكثر إذا لم يحصل العلم، أو خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب، لكن أخبروا عن معقول، قال في المراقي:

وخبر الواحد مظنون عرى ... عن القيود في الذي تواترا

ص: اعلم أن الأصل المستدل به إما من الكتاب، وإما من السنة، فأما الكتاب فلا بد من كونه متواترا.

ش: أجمعوا على تواتر السبع، وقد قال ابن عرفة في الرد على منكر تواترها: إن إضافــة قــراءة كل واحد إليه إنما هي بحسب شهرتها عنه، لا بمعنى اختصاصه بها، فلا ينافي تواترها. اهـ. حلي التراقي.

واختلفوا في قراءة الثلاثة أبي جعفر ويعقوب وخلف، قال السبكي: القول بعدم تواترها في غاية السقوط، وإلى هذا أشار في المراقي:

تــــواتر السـبع عليه أجمـعوا ... ولم يكــن في الوحي حشــو يقع

مثل الثـلاثــة ورجح النـظـر ... تــواتراً لهـا لدى مــن قـد غـبر

الاحتجاج بالقراءة الشاذة:

ص: فإن لم يكن متواترا فليس بقرآن.

ش: يبنى على ذلك أمران:

الأول: أنه لا تجوز القراءة بالشاذ وقد حكى ابن عبد البر الإجماع على ذلك، فإن قيل: ما الفائدة من تصنيفهم الكتب في القراءة الشاذة؟

فالجواب هو ما نقله الزركشي عن القاضي أبي بكر فإنه قال في كتاب الانتصار: ولا تتخيل من إفراد الأئمة كتبا في القراءات الشواذ أنها ملحقة عندهم بالقرآن، بل إنما فعلوا ذلك لفوائد: منها ما يتعلق بعلم العربية، ومنها الاستشهاد بها في تفسير القرآن. اهـ

الثاني: أنه لا يحتج به، قال الأبياري في شرح البرهان: المشهور من مذهب مالك -ﷺ- ومذهب الشافعي -ﷺ- أنه لا تجوز القراءة بها، ولا يتلقى منها حكم، وذهب أبو حنيفة -رحمه الله- إلى أنه يصح أن يتلقى الحكم منها، لأنها إن لم يثبت كونها قرآنا، فلا أقل من كونها سنة. اهـ

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته– في حلي التراقي: وظاهر ابن عاصم في المرتقى والمهيع احتجاج مالك –رحمه الله– تعالى به. قال في المرتقى:

ومالـك ظـاهر اعـتداده ... بـه لأن صـح بـه استشهاده

ولعل مراده أن نقل الإمام مالك الاستشهاد بالقراءة الشاذة في كتابه الموطأ يدل على اعتداده بها، ويدل لهذا المراد قوله في المهيع:

وقيـل: لا احتجاج عند مالك ... به على شيء من المدارك

والظاهر اعتداده ببابه ... لنقله إياه في كتابه

وقد ذكر الإمام مالك الاستشهاد بالقراءة الشاذة في الموطأ في موضعين:

الأول: في مسألة السعي إلى الجمعة، قال: حدثني يحيى عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ﴾، فقال ابن شهاب: كان عمر بن الخطاب يقرؤها: «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله».

الثاني: في مسألة قضاء رمضان، قال: «وحدثني عن مالك عن حميد بن قيس المكي أنه أخبره، قال: كنت مع مجاهد، وهو يطوف بالبيت، فجاءه إنسان فسأله عن صيام أيام الكفارة، أمتتابعات أم يقطعها؟ قال حميد: فقلت له: نعم يقطعها إن شاء، قال مجاهد: لا يقطعها فإنها في قراءة أبي بن كعب ثلاثة أيام متتابعات. قال مالك: وأحب إلي أن يكون ما سمى الله في القرآن يصام متتابعا». اهـ

ص: فالاعتراض على من احتج بدليل يزعم أنه من القرآن ولم يكن متواترا بإبطال كونه متواترا.

ش: ظاهره أنه لا فرق في المنقول آحادا بين أن يكون صحيح السند، ذا وجه مستقيم في العربية، موافقا لخط المصحف وبين ما لا يكون كذلك كما هو مذهب الأصوليين، وقال الشيخ أبو محمد مكي: القراءة الصحيحة ما صح سندها إلى النبي ﷺ وساغ وجهها في العربية ووافقت خط المصحف، وتبعه على ذلك بعض

المتأخرين، ومشى عليه ابن الجزري فقال:

فكـــل ما وافـــق وجـــه نحو ... وكان للـــرسم احـتمالا يحوي

وصح إســـنادا هـــو القـرآن ... فهـــذه الـثــلاثـــة الأركـان

وحيـثـما يختـــل ركـن أثبت ... شـــذوذه لـو أنـه في السبعة

قال في المراقي:

ولـيس مـــنهما بـالآحـاد روي ... فللـقراءة بـــه نـــفي قـــوي

كالاحـــتجاج غـير ما تـحصلا ... فـيـــه ثـــلاثـــة فجوّز مسـجلا

صحة الإسـناد ووجـــه عـــربي ... وفـــق خـــط الأم شرط ما أبي

ومثال ما جمعها قراءة الثلاثة: وأبي جعفر يزيد بن القعقاع ويعقوب وخلف.

ص: ومثاله احتجاج أصحاب الشافعي على أن خمس رضعات هي التي توجب الحرمة، فإن كانت أقل فلا حرمة بما في صحيح مسلم عن عائشة ﷺ قالت: «كان فيما أنزل من القران عشر رضعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن مما يقرأ من القرآن».

ش: رواه أيضا مالك في موطئه ثم قال: وليس على هذا العمل. اهـ

قال الباجي: يريد ليس تأويل الفقهاء الذين يعمل بأقوالهم ويعتمد على مذاهبهم. اهـ

ص: فيقول أصحابنا هذا باطل لأنه لو كان قرانا لكان متواترا، وليس بمتواتر، فليس بقرآن.

ش: فإذا سقط الأصل سقط فرعه لأن ذلك الحكم ثبوته فرع عن ثبوت الخبر قرآنا.

ص: والجواب عندهم أن التواتر شرط في التلاوة لا في الحكم، وقصد المستدل هنا إثبات حكم الخمس لا إثبات تلاوتها، فهذا جواب الشافعية عن هذا الاعتراض.

ش: قال إمام الحرمين: ظاهر مذهب الشافعي هو عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة، لكن المازري قال: نقل إمام الحرمين عن الشافعي وأبي حنيفة فيه نظر

لأن الشافعي قد قال بالعدد في خمس رضعات من حديث عائشة: «إن الرضعات المحرمات كن عشرًا»، فقد عول على قراءة شاذة، وقرآن بأخبار الآحاد. اهـ.

ص: ومن ذلك استدلال الحنفية على أن التكفير بصيام ثلاثة أيام من شرطها أن تكون متتابعة فإن فرقها لم تجزه لقراءة ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فيقول أصحابنا هذه الزيادة ليست من القرآن لأنها غير متواترة، ومن شرط القرءان أن يكون متواترا.

ش: فهم إمام الحرمين من مذهب أبي حنفية في وجوب التتابع أنه يقول بحجية القراءة الشاذة ولم يسلم المازري له ذلك لاحتمال أن يكون مستنده هو القياس أو حمل المطلق على مقيده حيث قال: أما أبو حنيفة: فيحتمل أن سنده دليل آخر أيضًا، ولم يعرج على قراءة ابن مسعود، لأنه قد ورد في القرآن اشتراط التتابع في بعض الكفارات كالظهار والقتل فلعله حمل المطلق على المقيد أو القياس. اهـ، وإلى ما ذكر إمام الحرمين أشار صاحب المرتقى:

وهــو لــدى الــنعمان في عداد ما قــد أتى مــن خــبر الآحاد

وزاد الزركشي احتمالا آخر، وهو أن تكون هذه القراءة متواترة في زمانهم ونصه:

وأما إيجاب أبي حنيفة التتابع في صوم كفارة اليمين لأجل قراءة ابن مسعود فليس على تقدير أنه أثبت نظمه من القرآن، ولكن أمكن أنه كان من القرآن في قديم الزمان ثم نسخت تلاوته، فاندرس مشهور رسمه فنقل آحادا والحكم باق وهذا لا يستنكر في العرف.

ص: وكذلك احتجت الحنفية على أن الفيئة في الإيلاء إنما محلها الأربعة الأشهر لا بعدها بقراءة أبي بن كعب: ﴿ فَإِن فَآءُو فِيهِنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾،وأصحابنا يقولون إنما الفيئة بعد تمام الأربعة الأشهر.

ش: تقرير الآية عند المالكية: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءوا بعد انقضائها فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم».

وتقريرها عند الحنفية: «للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعةأشهر، فإن فاءوا فيها فإن الله غفور رحيم، وإن عزموا الطلاق بترك الفيئة فيها فإن الله سميع عليم»، واحتجوا بقراءة أبي كعب على ما قرروا به الآية.

ص: ويعترضون على الحنفية بأن تلك الزيادة التي في قراءة أبي بن كعب ليست من القرءان لأنها لم تتواتر ومن شرط القرءان أن يكون متواترا.

والجواب عندهم أن هذه الزيادة إما أن تكون قرءانا أو خبرا لأنه إن لم تكن واحدا منهما حرم على القارئ أن يقرأها لما في ذلك من التلبيس، وإذا كانت إما قرءانا أو خبرا وجب العمل به، والتواتر ليس شرطا في وجوب العمل بل في التلاوة كما تقدم.

ش: احتج المانعون بأنه ليس بقرآن لعدم تواتره، ولا خبر فيصح العمل به، لأن شرط صحة العمل بالخبر أن ينقل على أنه خبر صريحا.

أجاب المجيزون: بأنه لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان في نفس الأمر قرآنا فذلك، وإلا فلا أقل من كونه خبر آحاد، وأيا ما كان فيجب العمل به.

أجاب المانعون: لا نسلم أنه يتعين أحدهما، لأن الراوي لم يروه على أنه خبر، وليس بقرآن لعدم تواتره، فيجوز أن يكون مذهبا لناقله.

أجاب المجيزون: لا يمكن أن يكون مذهبا، لأنه ليس بقياس، ولو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس على السامع المعتقد كونه حجة، فالظاهر أنه خبر، إلا أنه اعتقد كونه قرآنا، ونقله على ما اعتقد، وذلك لا ينفي كونه خبرا يعمل به.

ص: وأما السنة فإنه لا يشترط في الخبر المستدل به أن يكون متواترا عند المحققين من الأصوليين.

ش: اتفق القائلون بحجية خبر الواحد على قبوله فيما لا تعم به البلوى، وأما ما تعم به البلوى أي فيما يحتاج إليه عموم الناس من غير أن يكون مخصوصا بواحد دون آخر فالجمهور على قبوله خلافا للحنفية، وسيأتي ذكر الخلاف عنهم في ذلك قريبا إن شاء الله.

ص: اللهم إلا أن يكون رافعا لمقتضى القرءان بالقطع فإنه يجب حينئذ أن يكون الخبر متواترا.

ش: يعني أن خبر الواحد لا يصح أن يكون ناسخا لما دل عليه الكتاب، وإنما ينسخ بالسنة المتواترة لفظا أو المتواترة معنى، وسيأتي توضيح ذلك في باب النسخ إن شاء الله.

ص: ومثال ذلك ما يحتج به جمهور الأئمة والرواية المعمول بها عن مالك عندنا في المسح على الخفين من الأخبار الواردة في ذلك عن الصحابة قولا وفعلا.

ش: أشار بقوله: «والرواية المعمول بها عندنا» أن هناك رواية أخرى لم يعمل في المذهب، وهي الرواية الأخيرة عن مالك.

قال ابن رشد في البيان: كان مالك أول زمانه يرى المسح في السفر والحضر،ثم رجع فقال: يمسح المسافر ولا يمسح المقيم، ثم قال أيضا: لا يمسح المسافر ولا المقيم. اهـ.

قال القرطبي في المفهم: وقد روي عن مالك إنكار المسح على الخفين، وليس ذلك بصحيح مطلقًا، وإنما الذي صح عنه من رواية ابن وهب في هذا أنه قال: لا أمسح في حضر ولا سفر، نقلها أبو محمد بن أبي زيد في «نوادره» وغيره. فظاهر هذا أنه اتقاه في نفسه وقد روى ابن نافع في «المبسوط» عن مالك ما يزيل كل إشكال، أنه قال له عند موته: المسح على الخفين في الحضر والسفر صحيح يقين ثابت لاشك فيه، إلا أني كنت آخذ في خاصة نفسي بالطهور، ولا أرى من مسح مقصرًا فيما يجب عليه. اهـ.

ص: حتى نقل ذلك أصحاب المقالات عن سبعين من أصحاب رسول الله ﷺ.

ش: مسألة مسح الخفين نقلها أصحاب المقالات من المتكلمين في مسائل العقيدة كالأشعري في المقالات والإبانة والبغدادي في الفرق.

قال الأشعري في مقالات الإسلاميين: واختلفوا في المسح على الخفين، فقال أكثر أهل الإسلام بالمسح على الخفين، وأنكر المسح على الخفين الروافض والخوارج. اهـ

قال ابن دقيق العيد: وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة، حتى عد شعارا لأهل السنة، وعد إنكاره شعارا لأهل البدع. اهـ

ونقل ابن المنذر عن الحسن البصري أنه قال: حدثني سبعون من أصحاب رسول الله ﷺ أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين وذكر أبو القاسم بن منده أسماء من رواه في تذكرته، فبلغوا ثمانين صحابيا، وكذلك النووي في المجموع فإنه بيّن أسماء كثيرين من الصحابة الذين رووه.

ص: فيقول المخالف هذه كلها أخبار آحاد فلا ترفع ما اقتضاه القرءان من اعتبار الرجلين في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

ش: إلى هذا المعنى أشار مالك في الرواية التي لم يعمل بها أهل المذهب، قال مالك في المجموعة: إني لأقول اليوم مقالة ما قلتها قط في ملأ من الناس: قد أقام رسول الله –ﷺ– بالمدينة عشر سنين وأبو بكر وعمر وعثمان في خلافتهم –رضي الله عنهم–، فذلك خمس وثلاثون سنة فلم يرهم أحد يمسحون، وإنما جاءت هذه الأحاديث، وكتاب الله –عز وجل– أحق أن يتبع ويعمل به.

ص: والجواب عندهم أن تلك الأخبار وإن لم يتواتر كل واحد منها بانفراده فما تضمنه مجموعها من جواز المسح على الخفين متواتر وهذا هو المسمى عندهم بالتواتر المعنوي.

ش: قال القرافي في نفائس الأصول: التواتر المعنوي ضابطه تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلي، والتواتر اللفظي اشتراكهم في اللفظ. اهـ

ص: كشجاعة علي وجود حاتم إذ لم ينقل إلينا عن علي رضي الله عنه أو عن حاتم قضية معينة متواترة تقتضي الشجاعة أو السخاء وإنما نقلت وقائع متعددة كل واحد منها بخبر الواحد لكن تضمن جميعها معنى واحدا مشتركا بينها وهو الشجاعة أو السخاء، وأما التواتر اللفظي فكالقرآن.

ش: كل واحد من تلك الأخبار يدل بالمطابقة على جزئي من جزئيات سخاء حاتم وشجاعة علي ﷺ نحو هبة حاتم الخمسة من الدراهم، والعشرة من الدنانير والإبل، وقتل علي هذا وذاك وشقه الصف وقتل جماعة منهم وكسر عساكر عديدة، وما يدل على الجزئي بالمطابقة يدل على الكلي المشترك فيه بالتضمن، فيصير ذلك المعنى المشترك فيه مرويا بالتواتر على وجه التضمن، وإلى هذا أشار العلامة المحقق الشيخ محمد سعيد ابن بدي حفظه الله في خلاصة الأصول بقوله:

تــواتر المــعــنى لديهم مــعتبر   إذ نــقــلهم مــشــتركا قــد انتشر
إذ مـــن روى جزئيـــة روى لـنا   كــلــيها التـــزاما أو تـــضـمـنا

خبر الآحاد:

وجوه الاعتراض على خبر الواحد:

ص: الفصل الثاني في خبر الآحاد

اعلم أن أخبار الآحاد يتعلق بها الاعتراض على سندها بجهتين: جهة إجمالية، وجهة تفصيلية.

ش: الاعتراض المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه ببناء أوغيره منع الناس من سلوكه.

ص: القول في الجهة الإجمالية.

ش: أما الجهة الإجمالية: فهي أن يمنع الخصم أصل حجية خبر الآحاد، أو يسلم أصل حجيته لكن يمنع حجيته في أمر تعم به البلوى، أو يمنعه لمخالفته القياس، أو يمنعه لأن أحدا من السلف طعن فيه.

وأما الجهة التفصيلية: فهي أن يمنعه من جهة اختلال أحد شروط صحته كالعدالة والضبط والاتصال.

ص: اعلم أن الأصوليين قد اختلفوا في قبول خبر الآحاد جملة فإذا استدل المستدل على حكم من الأحكام بخبر الآحاد فإن للمعترض أن يمنع قبول خبر الآحاد والجواب عن ذلك ما ثبت في أصول الفقه.

ش: لا خلاف في وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية، وأما الأمور الدينية فالجمهور قالوا: يجب العمل به، لكنهم اختلفوا في الدليل الدال على وجوب العمل به فالأكثرون: إنه يجب سمعا وهو إما الخبر المتواتر عن النبي ﷺ: أنه كان يرسل كتبه بأحكام الله تعالى على يد الآحاد من غير تكليف جمع، وهذا مقطوع به ضرورة، وإما إجماع الصحابة على العمل به، فإن معظم فتاويهم مستندة إليه.

قال ابن دقيق العيد: قد يتمسك بحديث المقداد في قبول خبر الواحد، من حيث إن عليا ﷺ أمر المقداد بالسؤال ليقبل خبره، والمراد بهذا: ذكر صورة من الصور التي تدل على قبول خبر الواحد وهي فرد من أفراد لا تحصى، والحجة تقوم بجملتها لا بفرد معين منها، لأن إثبات ذلك بفرد معين إثبات للشيء بنفسه وهو محال، وإنما تذكر صورة مخصوصة للتنبيه على أمثالها لا للاكتفاء بها، فليعلم ذلك فإنه مما انتقد على بعض العلماء حيث استدل بآحاد.

وإلى وجوب العمل بخبر الوحد أشار في المراقي:

وفي الشهادة وفي الفتوى العمل	**بـــه وجـــوبه اتــفاقا قد حصل**
كذاك جـــاء في اتخاذ الأدويـــة	**ونـــحوها كســـفر والأغـــذية**
ومالـــك بمــا سوى ذاك نخـع	**وما يـــنافي نـــقل طيبة مـــنع**

ص: ومن ذلك: ما يعترض به في رد خبر معين كما إذا احتج أصحابنا على اشتراط الولي في النكاح بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث أبي موسى «لانكاح إلا بولي» أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه، وحديث ابن عباس «لا نكاح إلا بولي» أخرجه أحمد وابن ماجه والطبراني.

ص: وعلى أن من مس ذكره انتقض وضوؤه، بقوله ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث: بسرة بنت صفوان عن رسول الله ﷺ: «من مس ذكره فليتوضأ» أخرجه مالك والشافعي عنه وأحمد والأربعة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وابن الجارود من حديثها وصححه الترمذي ونقل عن البخاري أنه أصح شيء في الباب.

ص: وعلى أن النبيذ حرام بقوله ﷺ: «كل مسكر حرام».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث: «كل مسكر حرام»، أخرجه مسلم عن عائشة وابن عمر وبريدة.

قال العيني الحنفي في عمدة القاري: قال صاحب التوضيح: فيه حجة على أبي حنيفة في تجويزه ما لا يبلغ بشاربه السكر مما عدا الخمر.

قلت: لا حجة عليه فيه لأن أبا بريدة قال عقب تفسير البتع والمزر كل مسكر حرام يعني إذا أسكر ولا يخالف فيه أحد.

ص: فيقول الحنفي وهو المخالف في هذه المسائل الثلاث هذه الأحاديث لا تصح، فإن ابن معين قال: ثلاثة لا يصح فيها عن النبي ﷺ شيء: «لا نكاح إلا بولي»، «ومن مس ذكره فليتوضأ»، «كل مسكر حرام».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: لا يعرف هذا عن ابن معين، وقد قال ابن الجوزي: إن هذا لا يثبت عن ابن معين، وقد كان من مذهبه انتقاض الوضوء بمسه. اهـ.

ص: والجواب عندنا أن مثل هذا لا يرد به الحديث إذا أتى على شروطه، لأن سبب الرد لم يبينه ابن معين، ولعل له فيه مذهبا لا يساعد عليه.

ش: الراجح أن تجريح الراوي وتضعيف الحديث لا يقبلان إلا مفسرين لاختلاف الناس في أسباب الجرح، فربما إذا استفسر المجرح عن سبب التجريح ذكر ما لا يعتبر قادحا كما قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيته يركض على برذون.

لكن أرود ابن الصلاح إشكالا بأن أئمة الحديث يندر بيانهم لسبب الجرح وسبب تضعيف الحديث بل اقتصروا غالبا على مجرد الحكم بأن فلانا ضعيف، أو أن هذا الحديث لا يصح، ونحو ذلك من العبارات المجردة عن ذكر السبب.

ثم أجاب بأننا وإن لم نعتمده في إثبات الجرح، لكنا نعتمده في أنا نتوقف عن الاحتجاج بالراوي أو بالحديث حتى يفحص عن حال ذاك الراوي أو الحديث.

وإلى هذا الإشكال وجوابه أشار العراقي في ألفيته:

فَإِنْ يُقَلْ: (قَلَّ بَيَانُ مَنْ جَرَحْ) كَذَا إِذَا قَالُوا: (لِمَتْنٍ لَمْ يَصِحْ)
وَأَبْهَمُوا، فَالشَّيْخُ قَدْ أَجَابَا أَنْ يَجِبَ الوَقْفُ إذا اسْتَرَابا
حَتَّى يُبِيْنَ بَحْثُهُ قَبُوْلَهْ كَمَنْ أُولُوا الصَّحِيْحِ خَرَّجُوا لَهْ

خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

ص: ومن ذلك اعتراض أصحاب أبي حنيفة بعدم التواتر فيما تعم به البلوى فإن مذهبهم أن التواتر شرط فيما تعم به البلوى.

ش: اشترط الكرخي من الحنفية المتقدمين أن يكون متواترا فإذا لم يكن متواترا فلا يقبل إلا إذا تلقته الأمة بالقبول أي مقابلته بالتسليم والعمل بمقتضاه، واختار هذا القول عامة المتأخرين من الحنفية، محتجين بأن العادة تقتضي بتواتر ما تعم به البلوى أي ما يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره.

ص: كما إذا احتج أصحابنا وأصحاب الشافعي على وجوب الوضوء من مس الذكر بحديث بسرة أن رسول الله ﷺ قال: «من مس ذكره فليتوضأ» فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى وما تعم الحاجة إليه ينبغي أن يكثر ناقلوه ويتواتر لعموم الحاجة إليه فإذا لم يتواتر فهو باطل.

ش: نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام،ومس الذكر كثير التكرر لم يشتهر هذا الخبر ولا تلقه الأمة بالقبول.

قال السرخسي: على هذا الأصل لم نعمل بحديث الوضوء من مس الذكر لأن بسرة تفردت بروايته مع عموم الحاجة لهم إلى معرفته فالقول بأن النبي ﷺ خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه شبه المحال. اهـ

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته– في حلي التراقي: لكن حديث بسرة له شواهد من حديث جابر عند الترمذي وابن ماجه، ومن حديث زيد بن خالد عند الترمذي وأحمد والبزار، ومن حديث سعد بن أبي وقاص عند الحاكم، ومن حديث عائشة عند الترمذي وأعله، ورواه الدارقطني، ومن حديث أم سلمة عند الحاكم، ومن حديث ابن عباس رواه البيهقي، ومن حديث ابن عمر عند الدارقطني، وغير هؤلاء. اهـ

ص: **وكذلك إذا احتج أصحاب الشافعي وابن حبيب من أصحابنا على أن المتبايعين لهما الخيار في إمضاء البيع وفسخه ما داما في المجلس بقوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار» فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا خبر واحد فيما تعم به البلوى فلا يقبل.**

ش: البياعات مما تتكرر مرات لا تحصى، ومثل هذا تعم البلوى بمعرفة حكمه، لكن أجاب الشافعية أننا نسلم أن البيع مما تعم البلوى به لكن لا نسلم أن مورد الحديث –وهو الفسخ– مما تعم به البلوى.

قال ابن دقيق العيد في الإحكام: الحديث دل على إثبات خيار الفسخ، وليس الفسخ مما تعم به البلوى في البياعات، فإن الظاهر من الإقدام على البيع الرغبة من كل واحد من المتعاقدين فيما صار إليه. فالحاجة إلى معرفة حكم الفسخ لا تكون عامة. اهـ.

ص: **والجواب عندنا وعند أصحاب الشافعي أن خبر الواحد مقبول مطلقا كما تقرر في أصول الفقه، وإنما لم نقل نحن بالخيار لأن العمل عندنا مقدم.**

ش: أجاب المالكية أن هذا الحديث معارض لإجماع أهل المدينة وعملهم، وما كان كذلك يقدم عليه العمل لأن مالكا قال عقيب روايته: «وليس لهذا عندنا حد معلوم ولا أمر معمول به فيه»، وهذا الجواب ضعفه المحققون.

قال ابن دقيق العيد: هذا الإجماع إما أن يراد به إجماع سابق أو لاحق، والأول باطل، لأن ابن عمر رأس المفتين في المدينة في وقته، وقد كان يرى إثبات خيار المجلس، والثاني: أيضا باطل فإن ابن أبي ذئب -من أقران مالك ومعاصريه- وقد أغلظ على مالك لما بلغه مخالفته للحديث. اهـ.

مخالفة خبر الواحد للقياس:

ص: **ومن ذلك أن يطعن أحد من السلف في الخبر بأمر لا يتعلق بالرواية وإنما هو نظر عقلي قياسي.**

ش: تقدم أن الحديث إذا طعن فيه أحد السلف ولم يبين وجه القدح فيه فإنه لا يرد لأجل ذلك، فإن بين وجه القدح لكن لأمر لا يرجع إلى السند، وإنما يرجع إلى مخالفته للقياس فهو محل خلاف بين الأصوليين.

قال عيسى ابن أبان: «رد أخبار الآحاد لعلل عليه عمل الناس، وهو مذهب الأئمة من الصحابة، ومن بعدهم».

ولهذه المسألة ثلاث صور:

أحدها: أن يكون خبر الواحد يقتضي تخصيص القياس، فمن يجيز تخصيص العلة يجمع بينهما، ومن لا يجيزه يجرى هذا القسم مجرى ما إذا تنافيا بالكلية.

الثاني: أن يكون القياس يقتضي تخصيص خبر الواحد، فالأصح عند الأصوليين هو جواز تخصيص عموم الكتاب، والسنة المتواترة بالقياس.

الثالث: أن يتنافيا بالكلية فهذا فيه روايتان عن مالك، قال عياض: مشهور المذهب أن الخبر مقدم، قاله المقري، وهو رواية المدنيين، يدل على ذلك مسألة المُصراة ومسألة النضح وغيرهما. اهـ

وفي التنقيح للقرافي: أن القياس مقدم لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة، فيقدم على الخبر وإلى ذلك أشار في المراقي:

وهـــــو قـــبــــل مـــا رواه الـــواحد

ص: كما إذا احتج الجمهور على مشروعية غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء بقوله ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا».

ش: أخرجه الأئمة الستة، وقد حمله الجمهور على الندب، لأن الأمر – وإن كان ظاهره الوجوب – إلا أنه يصرف عن الظاهر لقرينة ودليل، وقد دل الدليل وقامت القرينة ههنا فإنه – ﷺ – علل بأمر يقتضي الشك، وهو قوله: «فإنه لا يدري أين باتت يده؟»

والقواعد تقتضي أن الشك لا يقتضي وجوبا في الحكم، إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجودا. اهـ

وحمله أحمد على الوجوب في نوم الليل دون النهار لقوله ﷺ: «أين باتت يده؟» والمبيت يكون بالليل.

ص: فيقول المخالف هذا الحديث قد أنكره ابن عباس وذلك لما بلغه وسمعه قال: أرأيت لو كان توضأ في مهراس.

ش: المهراس: حجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر أحد على تحريكه، ولم يسلم الجمهور مخالفة هذا الحديث للقياس.

قال الصفي الهندي: أما ردهم الخبر لمخالفة القياس فممنوع، أما قول ابن عباس: فما نصنع بمهراسنا، فلا نسلم أنه رد للخبر بل هو وصف للمشقة في العمل بموجب الخبر لعظم المهراس، وهذا كما يقول الإنسان إذا وقع في أمر مشق لا مندوحة له عنه: ما نصنع به؟.

سلمنا أنه رد للخبر لكن لا نسلم أنه لمخالفة القياس، وهذا لأنه ليس من الأصول مما يقتضي القياس عليه جواز غسل اليد من ذلك الإناء، حتى يقال: إنه رد الخبر لذلك. اهـ.

ص: وكذلك احتجاج أصحابنا وأصحاب الشافعي بحديث سهل بن أبي حثمة في قصة حويصة ومحيصة، وفيه أن رسول الله ﷺ قال لهم حين أنكرت اليهود: «تحلفون خمسينا يمينا وتستحقون دم صاحبكم أو قاتلكم» الحديث.

ش: قال القاضي عياض: حديث القسامة أصل من أصول الشرع، وقاعدة من قواعد الأحكام، وركن من أركان مصالح العباد، وبه أخذ العلماء كافة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار الحجازيين والشاميين والكوفيين وغيرهم رحمهم الله تعالى وإن اختلفوا في كيفية الأخذ به. اهـ

ص: فبدأ فيه بأيمان المدعين قبل أيمان المدعى عليهم.

ش: ذهب الجمهور إلى أن القسامة يبدأ فيها المدعون بالأيمان، وحجتهم هذا الحديث فإنه صريح، في تبدئة المدعين للدم باليمين، وذهب الحنفية إلى أن يبدأ فيها المدعى عليهم باليمين لأن تبدئة المدعين باليمين مخالف للقياس، وقد قال النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فالقياس أن لا يكون شيء من الأيمان على المدعي.

ص: فيقول أصحاب أبي حنيفة: هذا الحديث قد أنكره عمرو بن شعيب وقال: ما هكذا الشأن، وما قال النبي ﷺ: «احلفوا على ما لا علم بكم به».

ش: حمل محمد ابن براهيم وعمرو بن شعيب حديث سهل على الوهم.

قال ابن عبد البر في الاستذكار: قال محمد بن إبراهيم وايم الله ماكان سهل بأكثر علما منه ولكنه كان أسن منه إنه قال ما كان الشأن هكذا ولكن سهلا أوهم، ما قال رسول الله ﷺ للأنصار: احلفوا على ما لا علم لكم به، ولكنه كتب إلى يهود حين

كلمته الأنصار: «أنه قد وجد قتيل بين أظهركم فَدُوهُ، فكتبوا له يحلفون ما قتلوه ولا يعلمون له قاتلا، فوداه رسول الله ﷺ من عنده».

قال ابن عبد البر: ليس مثل هذا عند أهل العلم بشيء لأن شهادة العدل لا تدفع بالإنكار لها لأن الإنكار لها جهل بها، وسهل قد شهد بما علم وحضر القصة وركضته منها ناقة حمراء. اهـ

ص: والجواب أن الحديث لا يقدح فيه مخالفة القياس إذا ورد على شرطه فإن النبي ﷺ مشرّع للأحكام ولعل ما اعتقده القادح فيه من المخالفة لا تتم.

ش: يقول أبو إسحاق الشاطبي: إذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي خالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة فلابد من الجمع في النظر بينهما لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفظ على تلك القواعد، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع، وإذا ثبت هذا لم يمكن أن يعتبر الكلي ويلغى الجزئي.

ص: بل لذلك وجه فهذا مايتعلق بالسند الأحادي من حيث الإجمال.

ش: أشار بقوله: «ولعل ما اعتقده القادح فيه من المخالفة لا تتم بل لذلك وجه» إلى الوجه الذي ذكره مالك رحمه الله في تفرقة الشارع بين القسامة والمال.

قال في الموطأ: وإنما فرق بين القسامة في الدم والأيمان في الحقوق أن الرجل إذا داين الرجل استثبت عليه في حقه وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة قال فلو لم تكن القسامة إلا فيما تثبت فيه البينة ولو عمل فيها كما يعمل في الحقوق هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ولكن إنما جعلت القسامة إلى ولاة المقتول يبدؤون بها فيها ليكف الناس عن الدم وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المقتول. اهـ

القول في الجهة التفصيلية: شروط الرواة:

ص: اعلم أن من شروط السند أن يكون مقبول الرواة متصلا إلى النبي ﷺ فهذان شرطان.

ش: اقتصر على هذين الشرطين لأنهما هما المعتبران في تعريف الصحيح عند الأصوليين والفقهاء، لكن من يحتج بالمرسل كمالك لم يشترط الاتصال، وأما المحدثون فقد زادوا السلامة من الشذوذ والعلة، قال في ألفية الحديث:

وأهل هذا الشأن قسموا السنن ... إلى صحيح وضعيف وحسن

فالأول المتصل الإسناد ... بنقل عدل ضابط الفؤاد

عن مثله من غير ما شذوذ ... وعلة قادحة فتوذي

قال ابن دقيق العيد في الاقتراح: ومداره بمقتضى أصول الفقهاء والأصوليين على صفة عدالة الراوي، فمن لم يقبل المرسل منهم زاد في ذلك أن يكون مسندا، وزاد أصحاب الحديث أن لا يكون شاذا ولا معللا، وفي هذين الشرطين نظر على مقتضى مذهب الفقهاء، فإن كثيرا من العلل التي يعلل بها المحدثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء. اهـ

الشرط الأول في قبول الرواة:

1 ـ العدالة:

ص: اعلم أن الراوي لابد أن يكون عدلا ضابطا فلنتكلم في العدالة أولا.

ش: **العدالة:** هيئة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة، ومن ضرورتها اجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر، والكف عما ينافي المروءة، كالأكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الأرذال والمحكم فيه العرف اهـ.

قال ابن عاصم:

والعدل من يجتنب الكبائرا ... ويتقى في الأغلب الصغائرا

وما أبيح وهو في العيان ... يقدح في مروءة الإنسان

2 ـ الضبط:

ص: وثانيا في الضبط.

ش: شروط الضبط أن يكون يقظا غير مغفل، وأن يكون يثبت ما سمعه في حفظه بحيث يبعد زواله عن القوة الحافظة، ويتمكن من استحضاره متى شاء.

وقد قسموا الضبط إلى نوعين: ظاهر وباطن.

فالظاهر: ضبط معناه من حيث اللغة.

والباطن: ضبط معناه من حيث تعلق الحكم الشرعي به، وهو الفقه.

ومطلق الضبط الذي هو شرط في الراوي هو الضبط ظاهرا عند الأكثر، واشترط الحنفية أن يكون ضابطا ظاهرا وباطنا، وهو رواية عن مالك.

قال في كشف الأسرار: الضبط نوعان:

ضبط المتن بصيغته ومعناه لغة أي ضبط نفس الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي، مثل أن يعلم أن قوله ﷺ: «الحنطة بالحنطة مثل بمثل» بالرفع أو النصب وأن معناه على تقدير الرفع بيع الحنطة بالحنطة، وعلى تقدير النصب بيعوا الحنطة بالحنطة، فهذا هو ضبط الصيغة بمعناها لغة.

والثاني: أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقها وشريعة مثل أن يعلم أن حكم هذا الحديث وهو وجوب المساواة متعلق بالقدر والجنس مثلا، وأن يعلم أن حرمة القضاء فيقوله -ﷺ- «لا يقضي القاضي وهو غضبان» متعلقة بشغل القلب، وضبط الحديث بمعناه اللغوي والشرعي أكمل النوعين، والضبط الذي هو من شرائط الراوي الضبط الكامل لا الناقص، وذلك لما مر أن النقل بالمعنى مشهور بينهم، فإذا لم يضبط الراوي فقه الحديث فربما يقع خلل في النقل بأن يقصر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه ويؤمن عن مثله إذا كان فقيها. اهـ.

وإلى مسألة اشتراط فقه الراوي أشار في المراقي:

من ليس ذا فقه أباه الجيل   وعكسه أثبته الدليل

ص: اعلم أن القدح في عدالة الراوي إما فيما يتعلق بالحديث نفسه، وإما مطلقا.

ش: يعني أن القدح إما أن يكون كليا، وهو المتعلق بصفة الراوي بأن يبين المعترض اختلال شرط من شروط العدالة، وهذا يبطل الثقة بكل مرويه، وإما أن يكون جزئيا، وهو المتعلق بخصوص الحديث الذي رواه، وهذا على قبول الاعتراض به إنما يبطل الثقة بخصوص ذلك الحديث، ويقبل منه ما سوى ذلك.

ص: أما ما يتعلق بالحديث نفسه فمنه ما إذا أنكر الأصل رواية الفرع عنه كما إذا احتج أصحابنا على افتقار النكاح إلى ولي بقوله ﷺ: «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل» فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا الحديث يرويه ابن جريج عن سليمان بن موسى عن ابن شهاب الزهري فقال ابن جريج سألت عنه ابن شهاب حين لقيته، فقال لا أعرفه والراوي إذا أنكر ما روى لم يحتج به كالشهادة.

ش: قال ابن حجر في التلخيص: رواه الشافعي وأحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة، قال الترمذي حديث حسن، وقد تكلم فيه بعضهم من جهة أن ابن جريج قال ثم لقيت الزهري فسألته عنه فأنكره قال فضعف الحديث من أجل هذا، لكن ذكر عن يحيى بن معين أنه قال: لم يذكر هذا عن ابن جريج غير ابن علية وضعف يحيى رواية ابن علية عن ابن جريج.

ص: والجواب عندنا أن الأصل لم يصرح بتكذيب الفرع، فإذا روى عنه العدل وجب العمل بما روى ولا يضر نسيان المروي عنه.

ش: هذا قول الأكثر من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، لأن الرواة قد ينسون ما يحفظون.

قال العلماء: ولأجل هذا الخلاف كره جماعة الرواية عن الأحياء، وذكر البيهقي في «المدخل» أن ابن عبد الحكم روى عن الشافعي حكاية، فأنكرها الشافعي ثم ذكرها، وقال: لا تحدث عن حي فإن الحي لا يؤمن عليه النسيان.

وذهب الكرخي والرازي وأكثر الحنفية إلى أنه لايقبل.

ص: وقد جرت عادة المحدثين أن يروي الأصل عن الفرع عن الأصل نفسه إذ نسي الأصل.

ش: من ذلك ما رواه سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى بالشاهد واليمين، فنسيه، فكان يقول حدثني ربيعة عني، ولم ينكر عليه أحد، ونقل مثله عن الزهري.

ص: وقد أفرد في ذلك الدارقطني جزءا.

ش: قد ألف الدارقطني تأليفا سماه «المؤتسي فيمن حدّث ونسي»، واختصره السيوطي بكتاب سماه «تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي»، وللخطيب كتاب اسمه «كتاب من حدث ونسي».

ص: نعم إذا صرح الأصل بتكذيب الفرع علمنا أن أحدهما كاذب لكن ذلك لا يقدح في رواية كل منهما غير هذا الحديث لعدم تعين الكاذب على ما تحقق في أصول الفقه.

ش: حاصل هذه المسألة أنه إذا روى ثقة عن ثقة حديثا، ثم رجع الشيخ فأنكره، فله ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكذب الراوي الرواية عنه صريحا كقوله: كذب عليّ، ما رويت له هذا قط، فالمشهور عدم قبول الحديث سواء كان الفرع جازما بالرواية عنه أو لم يكن ويصير كتعارض البينتين، فيرد ما جحده الأصل، لأن الراوي عنه فرعه، ولأن كل واحد منهما مكذب للآخر فيما يدعيه، فلابد وأن يكون أحدهما كاذبا قطعا.

الثاني: أن يشك الأصل والفرع جازم فالراجح هو قبول روايته، لأن الفرع جازم، ولم يوجد من الأصل معارض له.

الثالث: أن يقول الأصل هذا الحديث من روايتي لكن لم يروه عني فهذا يقبل لأنه يمكن أن يكون حدثه، ونسي أنه حدثه.

قال في المراقي مشيرا لهذه الأحوال الثلاثة:

والجزم من فرع وشكَ الأصل ... ودع بـجـزمـه لذاك النقـل
وقـال بالقبـول إن لم ينتفـي ... أصل من الحديث شيخ مقتفي
وليس ذا يقـدح في العدالـة ... كشاهـد للجـزم بالمقالـة

ص: **وإنما كان نسيان الأصل قادحا في شهادة الفرع في باب الشهادة لضيق باب الشهادة ولذلك اعتبر فيها العدد والحرية والذكورية ولم يعتبر شيء من ذلك في الرواية.**

ش: قال القرافي في الفروق: ووجه المناسبة بين الشهادة واشتراط العدد حينئذ وبقية الشروط أن إلزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنية لم يطلع عليها الحاكم فتبعث العدو على إلزام عدوه ما لم يكن لازما له، فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر إبعادا لهذا الاحتمال، فإذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد ويناسب أيضا اشتراط الذكورية من وجهين:

أحدهما: أن إلزام المعين سلطان وغلبة وقهر واستيلاء تأباه النفوس الأبية وتمنعه الحمية وهو من النساء أشد نكاية لنقصانهن فإن استيلاء الناقص أشد في ضرر الاستيلاء فخفف ذلك عن النفوس بدفع الأنوثة.

الثاني: أن النساء ناقصات عقل ودين فناسب أن لا ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات لئلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط بخلاف الرواية، لأن الأمور العامة تتأسى فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض فيخف الألم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة، فيروي مع المرأة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك إلى يوم القيامة، فيظهر مع طول السنين خلل إن كان بخلاف الشهادة تنقضي بانقضاء زمانها، وتنسى بذهاب أوانها فلا يطلع على غلطها ونسيانها ولايتهم أحد في عداوة جميع الخلق إلى يوم القيامة فلا يحتاج إلى الاستظهار بالغير فيكفي الواحد. اهـ.

ص: والتحقيق فيه أن الأصول في الشهادة استنابوا الناقلين عنهم فيما يجب عليهم من أداء الشهادة عند القاضي، ومع الجهل بأصل الشهادة لا يمكنهم أن يستنيبوا غيرهم في الأداء بخلاف الرواية، فإن الراوي لم يستنبه المروي عنه فيما روى، وتمام هذا في الفقه.

ش: يشترط في نقل الفرع للشهادة عن الأصل أن يكون الأصل طلب من الفرع النيابة عنه في أداء الشهادة بأن يقول له: اشهد على شهادتي، بخلاف سامع الخبر، فإنه يجوز له الإخبار به عن راويه، وإن لم يقل له الراوي: اروه عني، ومع وجود هذه الفروق المؤثرة يمتنع القياس.

ص: ومن ذلك: ما إذا انفرد العدل بالزيادة وكان قد روى الحديث جماعة ولم يذكروا تلك الزيادة مثل ما يحتج به أصحابنا على أن زكاة الحرث يعتبر فيها النصاب بخمسة أوسق بما روي أن رسول الله ﷺ قال:«فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر إذا بلغ خمسة أوسق».

ش: ورد هذا الحديث في كتاب عمرو بن حزم أخرجه النسائي في الديات وأبو داود في مراسيله، وقد ورد في الصحيحين: «وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

ص: فيقول أصحاب أبي حنيفة هذه الزيادة لم تثبت في الحديث فإن الجماعة الذين رووا هذا الحديث كلهم لم يذكروها، فأوجب ذلك ريبة في راويها، والجواب عندنا أن الزيادة ما لم تقطع الجماعة بعدمها لم تتعارض روايتهم ورواية من زاد وإنما يمكن القطع إذا اتحد المجلس وكانوا جميعا بحيث لا يغيب عنهم شيء يمكن أن يسمعه غيرهم وعلى هذا لا ريبة في الحديث.

ش: إذا انفرد الثقة بزيادة في الحديث فتارة تكون لفظية كقوله في «ربنا لك الحمد»، «ولك الحمد»، فإن الواو زيادة في اللفظ، وتارة تكون معنوية تفيد معنى زائدا كزيادة الأوسق في حديث «فيما سقت السماء العشر»، وكزيادة «من المسلمين» في حديث زكاة الفطر، ولها ثلاثة أحوال لأنه إما أن يعلم تعدد المجلس أو اتحاده أو جهل الأمر.

- **الحالة الأولى**: أن يعلم تعدده فيقبل قطعا وحكى بعضهم الاتفاق على ذلك.

- **الحالة الثانية**: أن يعلم اتحاد المجلس وينقل بعضهم الزيادة ويسكت بعضهم عنها ولا يصرح بنفيها، وفي المسألة مذاهب: أحدها: وهو قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين أنها مقبولة مطلقا سواء تعلق بها حكم شرعي أم لا، وسواء غيرت الحكم الثابت أم لا، وسواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه مرة ناقصا ومرة بتلك الزيادة أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصا لكن يشترط في قبول الزيادة إمكان الذهول عنها في العادة أي غفلة من لم يروها عن سماعها، فإن لم يمكن ذلك لكثرتهم واهتمامهم فلا قبول لها لقضاء العادة بكذبها.

- **الحالة الثالثة**: أن يشكل الحال، فلا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد، فهل يحمل على التعدد فتقبل الزيادة اتفاقا، أو يحمل على الاتحاد فيجري فيها الخلاف، قال في المراقي:

والرفع والوصل وزيد اللفظ ... مقبولة عند إمام الحفظ

إن أمكن الذهول عنها عاده ... إلا فلا قبول للزياده

وقيل لا إن اتحاد قد علم ... والوفق في غير الذي مر رسم

ص: وأما الاعتراض المطلق في العدالة فمن ذلك أن يبين في الراوي أنه كذاب أو متروك الحديث.

ش: مراتب ألفاظ التجريح عند أهل الحديث على خمس مراتب: أسوؤها أن يقال: فلان كذاب أو يكذب أو فلان يضع الحديث أو وضاع أو وضع حديثا أو دجال ويليها متروك الحديث أو ذاهب الحديث.

سئل شعبة: من الذي يترك حديثه؟ قال: من يتهم بالكذب ومن يكثر الغلط ومن يخطئ في حديث يجمع عليه فلا يتهم نفسه ويقيم على غلطه، ورجل روى عن المعروفين بما لا يعرفه المعروفون. اهـ

ص: كما إذا احتج أصحابنا على عدم مشروعية جلسة الاستراحة بما روي أن رسول الله ﷺ: «كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه».

ش: رواه الترمذي، وقال: هذا الحديث عليه العمل عند أهل العلم.

ولم يعمل مالك والجمهور بجلسة الاستراحة لاحتمال أن يكون ما فعله رسول الله فيه لعلة كانت به فقعد من أجلها، لا لأن ذلك من سنة الصلاة، وسيأتي إن شاء الله ذكر الخلاف بين الأصوليين في الفعل إذا كان مترددا بين الجبلي والشرعي، فهل يحمل الجبلي لأن الأصل عدم التشريع أو الشرعي لأنه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات.

ص: فيقول أصحاب الشافعي: هذا الحديث يرويه خالد بن إلياس بإسناده عن أبي هريرة وخالد متروك عند أهل الحديث.

ش: خالد بن إلياس القرشي ويقال العدوي، سئل عنه أحمد بن حنبل عن خالد فقال: متروك الحديث.

ص: والجواب أن الحديث الذي احتججنا به لم نروه من طريق خالد عن أبي هريرة بل من طريق آخر فقد رواه الأعمش بأسانيد عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وغيرهم.

ش: قال في نصب الراية: أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن عبد الله بن مسعود «أنه كان ينهض في الصلاة على صدور قدميه ولم يجلس»، وأخرج نحوه عن عليّ وكذا عن ابن عمرو كذا عن ابن الزبير وكذا عن عمر، وأخرج عن الشعبي قال: كان عمر. وعليّ. وأصحاب رسول الله ﷺ ينهضون في الصلاة على صدور أقدامهم، وأخرج عن النعمان بن أبي عباس قال: أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ فكان إذا رفع أحدهم رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس، وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن مسعود وعن ابن عباس عن ابن عمر، وأخرجه البيهقي عن عبد الرحمن بن يزيد: أنه رأى عبد الله بن مسعود يقوم على صدور قدميه في الصلاة ولا يجلس إذا صلى في أول ركعة حتى يقضي السجود، وأخرج أيضا عن عطية العوفي قال: رأيت ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وأبا سعيد الخدري يقومون على صدور أقدامهم في الصلاة.

ص: فإن تعين أن الحديث له ذلك الراوي ولم يرو عن غيره لم يصح الاحتجاج به مثل ما إذا احتج أصحاب أبي حنيفة على وجوب المضمضة والاستنشاق في الغسل من الجنابة بما روي أن رسول الله ﷺ قال: «المضمضة والاستنشاق فريضتان في الغسل من الجنابة ثلاثا».

ش: أورد الجمهور على الحنفية أنهم خالفوا أصلهم في هذا الحديث لأنهم لا يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى، والمضمضة والاستنشاق مما تعم بهما البلوى، فكيف قبلوا هذا الخبر الدال على وجوبهما في الغسل.

أجاب الحنفية أن المسألة لها جهتان:

إحداهما: جهة أصل الفعل وهذه ثابتة بفعل النبي ﷺ المتواتر.

وثانيها: جهة الوجوب وهي التي قبلنا فيها خبر الواحد لأنه بيان للآية.

قال السرخسي في أصوله: فإن قيل فقد قبلتم الخبر الدال على وجوب الوتر وعلى وجوب المضمضة والاستنشاق في الجنابة وهو خبر الواحد فيما تعم به البلوى، قلنا لأنه قد اشتهر أن النبي عليه السلام فعله وأمر بفعله، فأما الوجوب فحكم آخر سوى الفعل وذلك مما يجوز أن يوقف عليه بعض الخواص لينقلوه إلى غيرهم فإنما قبلنا خبر الواحد في هذا الحكم، فأما أصل الفعل فإنما أثبتناه بالنقل المستفيض.

قال في الكافي في شرح البزدوي: والوجوب شيء آخر قد يخفى على البعض دون البعض، وهذا لأن خبر المضمضة والاستنشاق بيان لقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ وهو أمر بغسل جميع البدن إلا ما تعذر على المكلف غسله، وقد أشكل أن داخل الفم والأنف من ظاهر البدن أو من باطنه؟، فبين النبي عليه السلام بقوله: «فرضان في الجنابة» إنهما من ظاهر البدن، فكان ملحقًا بالكتاب بطريق البيان لما ذكر فيه. اهـ

ص: فيقول أصحابنا هذا الحديث لم يرو إلا من طريق بركة بن محمد كذلك قال الدارقطني، قال وكان يضع الحديث.

ش: ذكره الدارقطني في علله بلفظ: «جعل النبي ﷺ المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة».

ص: ومن ذلك أن يقدح في دينه مطلقا.

ش: إما أن يقدح في دينه بفسق أو ببدعة، فإن قدح في دينه بفسق لم تقبل روايته إلا إذا كان يعتقد أنه على صواب لمستند عنده ونحن نظن بطلان ذلك المستند ولا نقطع به.

وإن قدح فيه بالبدعة فإما أن يكفر ببدعته أم لا، فإن كفر ببدعته لم تقبل روايته، وإن لم يكفر فقيل يرد مطلقا، والمشهور عند المحدثين أن البدعي المتأول إذا كان داعيا لبدعته أو كان يجيز الكذب لترويجها كالخطابية فإنه لا تقبل روايته، وأما إذا كان غير داعية ولا يجيز الكذب لترويج بدعته فإنه تقبل روايته لأمنه في الحديث وتأويله في الابتداع، ففي رجال الصحيحين جماعة من أهل الأهواء والبدع من هذا النوع.

قال في المراقي:

وفاسق وذو ابتداع إن دعا   أو مطلقا رد لكل سُمعا

ص: مثل ما يحتج أصحابنا على سقوط قراءة الفاتحة وغيرها عن المأموم بما روي أن رسول الله ﷺ قال: «من كان خلف الإمام فقراءة الإمام له قراءة»

ش: قال في نصب الراية: أخرجه ابن ماجه في سننه، له طرق أخرى وهي وإن كانت مدخولة ولكن يشد بعضها بعضا. اهـ

بهذا الحديث استدل مالك على أن الفاتحة تجب وجوبا خاصا، فيختص الوجوب عنده بالإمام والفذ ويسقط عن المأموم، وقال الشافعي بل تجب وجوبا عاما. فيلزم الفذ والإمام والمأموم.

ص: فيقول أصحاب الشافعي هذا الحديث يرويه جابر الجعفي وكان يقول بالرجعة فلا يحتج بحديثه.

ش: **الرجعة**: بالفتح: الرجوع إلى الدنيا بعد الموت، وهي عقيدة الرافضة فإنهم يؤمنون برجعة بعض الأموات إلى دار الدنيا، ويزعمون أن الوصي والسبطين وأعداءهم ومعاوية ويزيد ومروان وابن زياد وأمثالهم وكذا الأئمة الآخرين وقاتليهم يحيون بعد ظهور المهدي، ويعذب قبل حادثة الدجال كل من ظلم الأئمة، ويقتص منهم ثم يموتون ثم يحيون يوم القيامة، وكان جابر الجعفي رافضيا يعتقد مذهبهم في ذلك، ويقول إن أمير المؤمنين يرجع إلى الدنيا ودابة الأرض المذكورة في القرآن عبارة عنه، معاذ الله من سوء الأدب.

ص: **والجواب عند أصحابنا أنا نروي هذا الحديث من غير طريق جابر الجعفي وهو طريق أبي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله.**

ش: قال ابن حجر في التلخيص: فائدة: حديث: «من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة» مشهور من حديث جابر وله طرق عن جماعة من الصحابة وكلها معلولة. اهـ

وقال عنه أيضا في الفتح: حديث ضعيف عند الحفاظ، وقد استوعب طرقه وعلله الدارقطني وغيره. اهـ

ص: **ومن ذلك الجهل بعدالة الراوي، وهو المجهول الحال مثل: إذا احتج أصحابنا في أحد قولي المدونة على جواز استقبال القبلة لساتر من غير ضرورة.**

ش: لا خلاف بين أهل المذهب أنه يجوز استقبال القبلة في المدن والقرى إن كان في مرحاض وساتر، وإن كان في مرحاض دون ساتر، أو في ساتر دون مرحاض ففيه خلاف بين أهل المذهب، وظاهر المدونة الجواز.

قال خليل في مختصره: وجاز بمنزل وطء وبول مستقبل قبلة ومستدبرا وإن لم يلجأ وأُوِّل بالساتر وبالإطلاق. اهـ

وسبب الخلاف: هل العلة حرمة المصلين فيجوز بالساتر أو حرمة القبلة فلا يجوز أصلا.

ص: بما روى خالد بن أبي الصلت بإسناده عن عائشة أنها قالت ذكر لرسول الله ﷺ أن قوما يكرهون استقبال القبلة بفروجهم فقال: «استقبلوا بمقعدي القبلة» وهو خاص بالبنيان.

ش: قال ابن عبد البر: هذا واضح من خصوص البيوت، ومعلوم أن المقاعد لا تكون إلا في البيوت فدل على أن الصحاري عليها حرج النهي خاصة. اهـ

قال ابن رشد في المقدمات: فعلى قول مالك في المدونة يجوز استقبال القبلة واستدبارها في القرى والمدائن من غير ضرورة إلى ذلك، والدليل على ذلك أنه أجاز مجامعة الرجل امرأته إلى القبلة ولا مشقة عليه في التحول عنها في ذلك، ويؤيد هذا المذهب حديث عائشة: «استقبلوا بمقعدي القبلة»، فالمعنى على هذا في النهي من أجل أن لله عبادا يصلون له، فإذا استتر في القرى والمدائن بالأبنية ارتفعت العلة. اهـ

ص: فيقول من خالف من أصحابنا وغيرهم خالد بن أبي الصلت قال فيه أبو ثور: إنه مجهول، والمجهول عندنا لا يحتج به، والجواب عند أصحابنا أن نبين أنه معروف الحال فإن الثقات الذين لا يرون إلا عن عدل قد رووا عنه.

ش: ذهب الحذاق إلى تعديل الراوي إذا روى عنه عالم لا يروى إلا عن عدل.

قال في البحر المحيط: وجرت عادة المحدثين في التعديل أن يقولوا: فلان عدل روى عنه مالك أو الزهري أو هو من رجال الموطأ أو من رجال الصحيحين، ويعرف ذلك إما بتصريح منه أنه لا يروي إلا عن عدل أو كانت عادته أنه لا يروي إلا عن عدل كالبخاري فإنه عرف من عادته بالاستقراء أنه إذا روى عن شخص وسكت عنه كان ذلك تعديلا له، قال في المراقي :

وفي قضا القاضي وأخذ الراوي — وعمل العالم أيضا ثاو
وشرط كل أن يرى ملتزما — ردا لمن ليس بعدل علما

ص: كمبارك بن فضالة وواصل مولى أبي عيينة وغيرهما.

ش: اتهم مبارك بالتدليس، ولهذا قال ابن مهدي: كنا نتبع من حديث مبارك ما قال فيه حدثنا الحسن، وقال الدارقطني: لين كثير الخطأ يعتبر به، وأما واصل فقال ابن مهدي: كان لاينام من الليل إلا يسيرا فغاب غيبة إلى مكة فكنت أسمع القراءة من غرفته على نحو صوته، فلما جاء ذكرت له فقال هؤلاء سكان الدار.

ص: **فإن أمكن رواية الخبر عن رجل آخر معروف فلأصحابنا أن يجيبوا بذلك.**

ش: لأنه إذا شاركه راو غيره كان الحديث حسنا لغيره، وقد أخرجه الدارقطني بلفظ «حولوا بمقعدي إلى القبلة».

قال النووي في شرح مسلم: رواه أحمد بن حنبل في مسنده وابن ماجه وإسناده حسن.

ص: **واعلم أن المجهول الحال قد اختلف أهل الأصول في قبول روايته والمسألة مشروحة في علم الأصول.**

ش: مجهول الحال على ثلاثة أقسام:

الأول: مجهول الحال في العدالة ظاهرا وباطنا مع كونه معروف العين فهذا لا تقبل روايته إجماعا وحكى بعضهم الخلاف في ذلك.

الثاني: المجهول باطنا وهو عدل في الظاهر، وهو المستور والصحيح أنه لا تقبل روايته خلافا لأبي حنيفة فإنه يقبل عنده اكتفاء بالإسلام وعدم ظهور الفسق.

الثالث: مجهول العين، وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه إلا راو واحد.

قال في المراقي:

فدع لمن جهل مطلقا ومن — في عينه يجهل أو فيما بطن

الكلام في الضبط:

ص: **والاعتراض عليه بأمرين: الأول أن يذكر المعترض أن الراوي كثير السهو والغفلة.**

ش: السهو والغفلة معناهما واحد، قال الجوهري: السهو: الغفلة، وقال في القاموس: سها في الأمر: نسيه وغفل عنه، وذهب قلبه إلى غيره. اهـ

إنما قيدهما المصنف بالكثرة لأن مجرد الغفلة ليس سببا للطعن لقلة من يخلو منها.

قال في البحر المحيط: أكثر المحدثين لا يخلون من جواز يسير الغفلة، وإنما يرد إذا غلبت الغفلة على أحاديثه. اهـ

ومحل الاعتراض بكثرة السهو إذا لم يحدث من أصل صحيح، فإن حدث من أصل صحيح قبل حديثه لأن العمدة إنما هي على الأصل لا على حفظه.

ص: كما إذا احتج أصحابنا المغربيون على ما رواه ابن القاسم من رفع اليدين في الصلاة ليس إلا عند افتتاحها فقط.

ش: قال ابن عبد البر: لم يرو أحد عن مالك ترك الرفع فيهما إلا ابن القاسم والذي نأخذ به الرفع على حديث ابن عمر وهو الذي رواه ابن وهب و غيره عن مالك. اهـ.

قال ابن حجر في الفتح: ولم يحك الترمذي عن مالك غيره، ونقل القرطبي في المفهم أنه آخر قولي مالك وأصحهما، ولم أر للمالكية دليلا على تركه ولا متمسكا إلا بقول ابن القاسم. اهـ

ص: بما روي أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة ثم لا يعود.

ش: روى الترمذي وأبو داود عن عبد الله بن مسعود أنه قال: ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة، وقال الترمذي: حديث حسن.

ص: فيقول المخالف من الشافعية ومن أصحابنا المشارقة: هذا يرويه يزيد بن أبي زياد وقال فيه أئمة الحديث: إنه قد ساء حفظه واختلط ذهنه في آخر عمره.

ش: تقرر عند المحدثين أن الراوي إذا اختلط لا يقبل منه ما حدث به في حال الاختلاط، وكذلك إذا أشكل الأمر فلم يدر أحدث به قبل الاختلاط أو بعده وأما ما حدث به قبل الاختلاط فإنه يقبل، قال العراقي في ألفيته:

وفي الثقات من أخيرا اختلط فما روى فيه أو أبهم سقط

وحقيقته: فساد العقل وعدم انتظام الأقوال والأفعال إما بخرف أو ضرر أو مرض أو عرض من موت ابن، وسرقة مال كالمسعودي، أو ذهاب كتب كابن لهيعة أو احتراقها كابن الملقن.

ص: وقد روى عنه سفيان بن عيينة بمكة أن رسول الله ﷺ كان يرفع عند الركوع قال سفيان: فلما قدمت الكوفة سمعته يقول كان النبي ﷺ يرفع يديه عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود فظننت أنهم لقنوه.

ش: من قبل التلقين ترك حديثه الذي لقن فيه، وأخذ عنه ما أتقن حفظه إذا علم أن ذلك التلقين كان حادثا في حفظه لا يعرف به قديما، فأما من عرف به قديما في جميع حديثه فلا يقبل حديثه، والتلقين: أن يلقن الشيء فيحدث به من غير أن يعلم أنه من حديثه، وكذلك إذا عرف بكثرة السهو لم تقبل روايته، وإلى ذلك أشار العراقي في ألفيته:

أو قبل التلقين، أو قد وصفا بالمنكرات كثرة، أو عرفا

بكثرة السهو، وما حدث من أصل صحيح فهو رد، ثم إن

بين له غلطه فما رجع سقط عندهم حديثه جُمع

ويزيد ابن أبي زياد لا يقبل عنه هذا الحديث الذي لقن فيه، لكنه يقبل عنه ما رواه قبل الاختلاط وتغير حفظه، ولهذا أخرج له مسلم في صحيحه، وإلى ذلك أشار العراقي بقوله:

وللإمام (اليعمري) إنما قول (أبي داود) يحكي (مسلما)

حيث يقول: جملة الصحيح لا توجد عند (مالك) والنبلا

فاحــتـا ج أن يــنزل في الإسـناد　　إلى يـــزيــــد بـــن أبـــي زيـــاد

ونـــحــوه، وإن يـكـن ذو السبق　　قد فاتـــه، أدرك بـــاسـم الصــدق

قال ابن حبان: سماع من سمع منه قبل دخوله الكوفة في أول عمره سماع صحيح وسماع من سمع منه في آخر قدومه الكوفة بعد تغير حفظه وتلقينه ما يلقن سماع ليس بشيء. اهـ

ص: والجواب عند أصحابنا أنا لم نرو هذا الحديث من طريق يزيد بل من طريق عاصم بن كليب عن أبيه عن علي بن أبي طالب.

ش: هذا الحديث موقوف على علي -ﷺ- كما ذكره الباجي في المنتقى، وقد ضعفه البيهقي لأن عاصم بن كليب لم يخرج حديثه الصحيح، وكان يختصر الأخبار فيؤديها بالمعنى، وهذه اللفظة، «ثم لا يعود» غير محفوظة في الخبر. اهـ

ص: الثاني: أن يكون الراوي ممن يزيد برأيه في الحديث حتى لا يعلم ما فيه من حديث رسول الله ﷺ وما فيه من زيادة.

ش: لا يجوز تعمد الإدراج بإجماع أهل الحديث والفقه، وعبارة ابن السمعاني وغيره: من تعمد الإدراج فهو ساقط العدالة وممن يحرف الكلم عن مواضعه وهو ملحق بالكذابين. اهـ. قاله في تدريب الراوي.

وسبب الإدراج قد يكون استنباط الراوي حكما من الأحكام، وقد يكون سببه غرابة بعض الألفاظ فيفسرها.

قال السيوطي: وعندي أن ما أدرج لتفسير غريب لا يمنع، ولذلك فعله الزهري وغير واحد من الأئمة.

ص: ومثاله: ما احتج به أصحاب أبي حنيفة على أن راتبة الظهر قبلها أربع ركعات لا يفصل بينها بسلام.

ش: لو سلم بين كل ركعتين لم يعتد بها عندهم عن السنة، وهذا الحكم جار عندهم أيضا في الراتبة التي قبل الجمعة والتي بعدها، وأما الراتبة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء فركعتان.

وأما النوافل من غير الرواتب فقال أبو حنيفة: الأفضل الأربع ليلا ونهارا مستدلا بالحديث المذكور، وقال أبو يوسف ومحمد: الأفضل بالليل ركعتان، وبالنهار أربع.

ص: بما روي أن رسول الله ﷺ كان يصلي أربعا قبل الظهر، ويقول: «أربع ركعات قبل الظهر لا يفصل بينها بسلام تفتح لهن أبواب السماء».

ش: قال الزيلعي في نصب الراية: أخرجه أبو داود في «سننه». والترمذي في «الشمائل» وضعفه أبو داود، وقال: عبيدة بن معتب الضبي ضعيف.

ص: فيقول أصحابنا وأصحاب الشافعي: هذا يرويه عبيدة بن معتب الضبي، وقد قال له يوسف بن خالد السمتي: هذا الذي ترويه أكله سمعته أو بعضه؟، فقال: بل بعضه سمعته وبعضه أقيس عليه، فقال: ارو لنا ما سمعت ودع ما قست، فإنا أعلم بالقياس، ومن كان هذا شأنه فلا يستدل بروايته لاحتمال أن يكون من رأيه.

ش: ذكر هذه القصة ابن حبان في كتابه المجروحين، وفي أول القصة: «هذا الذي ترويه عن إبراهيم».

وفي العلل لأحمد بن حنبل: قال رجل لعبيدة: هذا رأي إبراهيم؟ قال لا إنما قست على رأيه، وفي الضعفاء للعقيلي: قال رجل لعبيدة: هذا رأي إبراهيم؟ قال: لا، إنما نسب على رأيه. اهـ

قلت: هذا إنما يفيد أنه كان يخرج على قول إبراهيم، وينسبه إليه دون أن يبين أنه تخريج منه، لا أنه يزيد في حديث رسول الله ﷺ.

قد اختلف الأصوليون هل تجوز نسبة القول المخرج إلى الإمام؟، فقيل بالجواز مطلقا، بناء على أن لازم القول يعد قولا، وقيل بالمنع مطلقا بناء على أن لازم القول

لا يعد قولا، وقيل بالجواز إن قيد بالتخريج، لئلا يلتبس المخرج بالمنصوص، قال في المراقي:

إن لم يكن لنحو مالك أُلف ... قول بذي وفي نظيرها عُرف
فذا كقوله بها المخرج ... وقيل عزوه إليه حرج
وفي انتسابه إليه مطلقا ... خلف مضى إليه من قد سبقا

ص: **والجواب عند الحنفية أن الحديث فيه تصريح بأنه من قول رسول الله ﷺ ففي حديث أبي أيوب قال قلت يا رسول الله أيسلم فيهن قال: «لا».**

ش: قال الزيلعي في نصب الراية: له طريق آخر رواه محمد بن الحسن في «موطئه» عن أبي أيوب الأنصاري أن النبي ﷺ كان يصلي قبل صلاة الظهر أربعا إذا زالت الشمس، فسأله أبو أيوب الأنصاري عن ذلك، فقال: «إن أبواب السماء تفتح في هذه الساعة، فأحب أن يصعد لي في تلك الساعة خير»، **قلت**: أفي كلهن قراءة؟ قال: «نعم» **قلت**: أتفصل بينهن بسلام؟ فقال: «لا». اهـ

ص: **ومع هذا التصريح لا يحتمل أن يكون رأيا.**

ش: **قلت**: تعمد الإدراج في حديث رسول الله ﷺ حرام إجماعا، فإذا ثبت أنه كان يزيد في حديث رسول الله ﷺ فهو ساقط العدالة فلا يقبل حديثه سواء كان فيه تصريح بأنه من رسول الله ﷺ أم لا.

3 ـ اتصال السند

ص: **الشرط الثاني: في اتصال الرواية بالنبي ﷺ.**

القوادح:

ص: **اعلم أن القادح في اتصال الرواية بالنبي ﷺ إما انقطاع السند وهو أن يكون بين الراويين واسطة محذوفة.**

ش: اختلف في صورة الحديث المنقطع، فالمشهور: أنه ما سقط من رواته راو واحد غير الصحابي، وقيل هو ما لم يتصل سنده فيدخل فيه المرسل، وقال

ابن الصلاح إن هذا القول الثاني هو الأقرب من جهة المعنى لا من جهة الاستعمال إذ أكثر ما يوصف بالإرسال من حيث الاستعمال ﷺ، وأكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه من دونه عن الصحابة، قال العراقي في ألفيته:

وسم بالمنقطع: الذي سقط قبل الصحابي به راو فقط

وقيل: ما لم يتصل، وقالا بأنه الأقرب لا استعمالا

ص: وإما الإرسال: **وهو أن يروي غير الصحابي الحديث عن رسول الله ﷺ ولا يعين الصحابي الذي تلقاه منه ﷺ، وإما الوقف، وهو أن لا ينتهي بالحديث إلى النبي ﷺ فهذه ثلاثة قوادح.**

ش: وهي الوقف والإرسال والانقطاع، واعتبار الإرسال قادحا إنما هو على مذهب جمهور المحدثين والشافعي من الفقهاء، وأما على مذهب مالك وأصحابه فليس بقادح، كما أن المنقطع يدخل في مفهوم المرسل عنده.

قال العلامة سيدي عبد الله في نشر البنود: فائدة: علم من احتجاج مالك ومن وافقه بالمرسل أن كلا من المنقطع والمعضل حجة عندهم لصدق المرسل بالمعنى الأصولي على كل منهما ولا يحتج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه. اهـ.

قادح الانقطاع:

ص: **القادح الأول: الانقطاع: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الخائف من تلف.**

ش: قال الخطابي في معالم السنن: شدد في هذه المسألة عطاء بن أبي رباح، وقال يغتسل وإن مات واحتج بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ وقال الحسن نحوا من قول عطاء. اهـ.

ص: **أو حدوث مرض يتيمم.**

ش: قال المازري في شرح التلقين: منع الشافعي من التيمم ما لم يخف التلف، وروي ذلك عن مالك رواية شاذة، وذكرها بعض البغداديين من أصحابنا.

ص: بحديث عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل.

ش: بسينين مهملتين والمشهور فتح الأولى على لفظ جمع السلسلة، وضبطها ابن الأثير بالضم ثم فسره بمعنى: السلسال أي: السهل، قيل سميت ذات السلاسل لأن المشركين ارتبط بعضهم إلى بعض مخافة أن يفروا، وقيل لأن بها ماء يقال له السلسل.

ص: فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت، ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟» فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت إني سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئا، فيقول أصحاب الشافعي هذا منقطع فإن روايه عبد الرحمن بن جبير وهو لم يسمع من عمرو بن العاص، وإذا كان منقطعا فلا يحتج به، والجواب عند أصحابنا أنه متصل بواسطة أبي قيس مولى عمر بن العاص.

ش: قال ابن حجر في التلخيص: رواه البخاري تعليقا وأبو داود وابن حبان والحاكم موصولا. اهـ

قلت: لا يتضح استدلال المالكية بهذا الحديث على جواز التيمم للخائف من حدوث مرض لأن عمرو لم يتيمم خوفا من حدوث مرض، وإنما تيمم خوفا من تلف نفسه، ويدل لذلك استدلاله بالآية، وعلى هذا الوجه حمل الشافعية الحديث.

قال الماوردي في الحاوي: فأما إذا خاف من استعمال الماء التلف لشدة البرد لا للمرض فإن كان قادرا على إسخان الماء لم يجز أن يتيمم لأنه يقدر بعد إسخان الماء أن يستعمله، وإن لم يقدر على ذلك جاز أن يتيمم لحراسة نفسه لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ولما روى عمران بن أبي أنس عن عبد الرحمن بن جبير عن عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة وأنا في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت. اهـ

ومثله في المهذب للشيرازي والتعليقة للقاضي حسين.

ص: وقد تتعلق المسألة برواية المجهول العدالة فإنها لا تقبل عند أصحابنا وتقبل عند أصحاب أبي حنيفة فإن غاية أمر الراوي المحذوف أن يكون مجهول العدالة.

ش: لأجل هذا منع جمهور المحدثين الاحتجاج بالمرسل لأن الراوي المحذوف يحتمل أن يكون تابعيا، ثم يحتمل أن يكون ذلك التابعي ضعيفا، وبتقدير كونه ثقة يحتمل أن يكون روى عن تابعي أيضا، فيحتمل أن يكون ضعيفا وهكذا إلى الصحابي، وقد أشار العراقي في ألفيته إلى هذه العلة:

ورده جـــماهــر الـــنــقــاد للجهـــل بالـــساقط في الإســناد

قادح الإرسال:

ص: القادح الثاني: الإرسال.

ش: **الإرسال: لغة**: مأخوذ من الإطلاق وعدم المنع كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ فكأن المرسل أطلق الإسناد ولم يقيده براو معروف.

المرسل: اصطلاحا: عند أهل الفقه وأهل الأصول: هو قول غير الصحابي قال رسول الله ﷺ كذا بإسقاط الواسطة بينه وبين النبي ﷺ، وغير الصحابي شامل للتابعي ومن تحته فسافلا، وخرج قول الصحابي: قال ﷺ فلا يوصف بالإرسال.

وأما في اصطلاح المحدثين: فهو قول التابعي كبيرا كان أو صغيرا قال النبي ﷺ، وقال بعضهم هو قول التابعي الكبير قال ﷺ كابن المسيب، فإن قاله تابعي صغير كالزهري فمنقطع، والقول الأول هو المشهور.

قال في المراقي :

ومرســل قولــة غير من صحب قال إمـــام الأعجميــن والعـــرب
عند المحــدثيــن قول التابعــي أو الكبيــر قال خـــيــر شــافــع

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على افتقار النكاح إلى الولي بقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي» فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا يرويه أبو إسحاق عن أبي بردة عن النبي ﷺ، وأبو بردة لم يسمع من رسول الله ﷺ.

ش: قال ابن عبد البر في الاستذكار: من يقبل المراسيل يلزمه قبوله، وأما من لا يقبل المراسيل فيلزمه أيضا قبول حديث أبي بردة هذا لأن الذين وصلوه من أهل الحفظ والثقة، والحافظ تقبل زيادته. اهـ

وفي الفتح: الذين صححوا وصله لم يستندوا في ذلك إلى كونه زيادة ثقة فقط بل للقرائن المقتضية لترجيح رواية إسرائيل الذي وصله على غيره. اهـ

ص: والجواب عند أصحابنا أن المراسيل مقبولة عندنا فإنه لم يزل التابعون رضوان الله عليهم يرسلون الأحاديث ويحتجون بها للعلم بأنهم لا يرسلون إلا عن عدل.

ش: جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية على الاحتجاج بالمرسل، وتابعهم على ذلك طائفة من الأصوليين.

قال ابن الحاجب في مختصره: لنا أن إرسال الأئمة من التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكره أحد كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن وغيرهم. اهـ

ويؤيد ما ذكره ابن الحاجب ما نص عليه الإمام محمد بن جرير من أن إنكار المرسل بدعة حدثت بعد المائتين، وإلى الخلاف في حجيته أشار العراقي في ألفيته:

واحتج مالك كذا النعمان ... وتابعوهما به ودانوا

ورده جماهر النقاد ... للجهل بالساقط في الإسناد

ص: وقد قال محمد بن إسحاق الإمام سألت محمد بن يحيى عن هذا الباب فقال حديث إسرائيل عن أبي بردة صحيح عندي فقلت رواه شعبة والثوري عن أبي إسحاق عن أبي بردة عن النبي ﷺ قال نعم هكذا رويناه ولكن رواه إسرائيل عن أبي بردة عن أبيه عن النبي ﷺ فأسنده وقد كانوا يحدثون الحديث فيرسلونه فإذا قيل لهم عمن أسندوه؟،

وقد رواه أيضا جماعة عن أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ.

ش: اختلف في وصل هذا الحديث وإرساله، فأرسله شعبة والثوري، ووصله إسرائيل، والوصل هو زيادة، والزيادة من الثقة مقبولة، ولهذا حكم البخاري بوصله

مع أن شعبة والثوري جبلان في الحفظ وإلى هذا أشار العراقي في ألفيته:

واحكم لوصل ثقة في الأظهر ... وقيل بل إرساله للأكثر

ونسب الأول للنظار ... أن صححوه وقضى البخاري

بوصل «لا نكاح إلا بولي» ... مع كون من أرسله كالجبل

قال الترمذي بعد أن ذكر هذا الاختلاف: ومن رواه موصولا أصح لأنهم سمعوه في أوقات مختلفة وشعبة وسفيان وإن كانا أحفظ وأثبت من جميع من رواه عن أبي إسحاق لكنهما سمعاه في وقت واحد. اهـ

قادح الوقف:

ص: **القادح الثالث ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الاعتكاف لا يصح إلا بصوم بما روت عائشة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا اعتكاف إلا بصوم».**

ش: رواه الدارقطني والبيهقي، وبه عمل مالك، وأبو حنيفة، والشافعي في القديم.

ص: **فيقول أصحاب الشافعي هذا موقوف على عائشة وقد قال البيهقي: لا يصح رفعه إلى النبي ﷺ.**

ش: قال البيهقي في السنن الكبرى: هذا وهم من سفيان بن حسين أو من سويد بن عبد العزيز، وسويد ضعيف لا يقبل ما تفرد به، وقد روي عن عطاء عن عائشة موقوفا.

ص: **والجواب عند أصحابنا أن الحديث رواه عطاء عن عائشة موقوفا، ورواه الزهري عن عروة عن عائشة مرفوعا، وإذا ثبت رفعه إلى النبي ﷺ عن طريق فلا يضر وقفه من طريق آخر.**

ش: إذا اختلف الرواة في وقف الحديث ورفعه فإن الرفع مقدم على الوقف لأن الرفع زيادة، والزيادة مقبولة من الثقة، وإلى ذلك أشار في المراقي بقوله:

والرفع والوصل وزيد اللفظ ... مقبولة عند إمام الحفظ

ورواية الرفع أخرجها أبو داود، ففيه عن الزهري عن عروة عن عائشة، قالت: «السنة على المعتكف ألا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امرأة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة إلا لما لابد منه، ولا اعتكاف إلا بصوم، ولا اعتكاف إلا في مسجد جامع»، وسيأتي قريبا أن الصحابي إذا قال من السنة فحكم ذلك الرفع.

قال الخطابي في معالم السنن: **قلت**: قولها السنة إن كانت أرادت بذلك إضافة هذه الأمور إلى النبي ﷺ قولا أو فعلا فهي نصوص لايجوز خلافها وإن كانت أرادت به الفتيا على معاني ما عقَلت من السنة فقد خالفها بعض الصحابة في بعض هذه الأمور، والصحابة إذا اختلفوا في مسألة كان سبيلها النظر. اهـ

ص: **ويحتمل أن يكون في طريق الوقف فتيا.**

ش: فيكون اشتراط الصوم في الاعتكاف من قولها على طريقة الوقف، ومن سماعها عن النبي ﷺ على طريقة الرفع.

قول الصحابي من السنة هل حكمه الرفع أو الوقف؟

ص: **ومما يختلف في كونه مسندا إلى النبي ﷺ أن يقول الراوي مضت السنة بكذا أو من السنة كذا.**

ش: ذهب الأكثر إلى رفعه لظهوره في سنته ﷺ، وإلى ذلك أشار العراقي في ألفيته:

قول الصحابي (من السنة) أو نحو (أمرنا) حكمه الرفع، ولو
بعد النبي قاله بأعصر على الصحيح، وهو قول الأكثر

ص: **ومثاله: احتجاج أصحابنا على وجوب الفرقة بين المتلاعنين بما روي عن سهل بن سعد الساعدي أنه قال: مضت السنة أن يفرق بين المتلاعنين.**

ش: أخرجه أبو داود، وبه استدل أهل المذهب أنه تقع الفرقة إذا تمّ لعانهما وتحرم عليه للأبد، وخالف في ذلك أبو حنيفة قائلا: لا يقع الفراق إلا بقضاء الحاكم، وإذا أكذب نفسه حلت له، وله تزوجها بعد اللعان.

ص: ومثل احتجاج أصحابنا على مشروعية القنوت في صلاة الصبح بقول ابن مسعود القنوت في الصبح سنة ماضية.

ش: الموجود في كتب الحديث أنه من حديث البراء بن عازب، لكن في المدونة أن ابن مسعود والحسن وأبا موسى الأشعري وابن عباس وغيرهم قالوا: القنوت في الفجر سنة ماضية. اهـ

قال ابن يونس في الجامع يريد مضي العمل بها وليست بسنة لازمة. اهـ

ص: فيقول المخالف: يحتمل أن يكون هذا من سنة النبي ﷺ ويحتمل أن يكون من سنة من بعده.

ش: اسم السنة متردد بين سنة النبي، وسنة الخلفاء الراشدين على ما قال ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ»، وإذا كان اللفظ مترددا بين احتمالين، فلا يكون صرفه إلى أحدهما دون الآخر أولى من العكس.

ص: والجواب عند أصحابنا أن سنة النبي ﷺ أصل السنن فكانت أولى عند الإطلاق أن يحمل كلام الراوي عليها.

ش: احتمال إرادة سنة النبي ﷺ أولى لوجهين:

الأول: أن سنة النبي ﷺ أصل، وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي ﷺ، ومقصود الصحابي إنما هو بيان الشرعية، ولا يخفى أن إسناد ما قصد بيانه إلى الأصل أولى من إسناده إلى التابع.

الثاني: أن ذلك هو المتبادر إلى الفهم من إطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي، فكان الحمل عليه أولى.

قول الصحابي أمرنا النبي ﷺ.

ص: وأدخل من ذلك في باب الإسناد أن يقول الراوي أمر النبي ﷺ بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا.

ش: يعني أن قول الراوي (أمرنا) بالإسناد إلى النبي ﷺ أقوى في الرفع من قول الراوي من السنة فالمرتبة الأولى: أن يقول: «سمعت» والثانية: أن يقول «قال» والثالثة: أن يقول «أمرنا» والرابعة: أن يقول: «من السنة».

ص: كما روي أن النبي ﷺ أمر بتشفيع الأذان، ونهى عن بيع الغرر، وقضى بالشفعة للجار.

ش: أما الأول فقد أخرجاه في الصحيحين بلفظ: «أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة»، وأما الثاني فقد أخرجه مسلم، وأما الثالث فقال ابن كثير في تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب: لم أر هذا اللفظ في شيء من الكتب الستة. اهـ

لكن أخرجه ابن حجر بسنده في كتابه موافقة الخبر في تخريج أحاديث المختصر بلفظ: «قضى بالشفعة للجوار» ثم قال: هذا حديث حسن الإسناد لكنه شاذ المتن. اهـ

ص: فيقول المخالف لم ينقل الراوي لفظ النبي ﷺ فيحتمل ألا يكون فيه دليل لو نقله، والجواب أن ظاهر عدالة الراوي ودينه يمنع من ذلك.

ش: الصحابي تارة يقول أمرنا ونهانا بالإسناد إلى النبي ﷺ كقوله أمر النبي ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، أو قضى بكذا، وتارة يقول أمرنا ونهينا بالبناء للمجهول.

فأما **الصورة الأولى** فيتطرق إليه احتمالان:

أحدهما: في سماعه، لأنه يتطرق إليه احتمال الواسطة.

والثاني: في الأمر، إذ قد يرى ما ليس بأمر أمرًا، لكن الظاهر من حال الصحابي خلافه، فلذلك ذهب الجمهور إلى أنه حجة، وخالف داود الظاهري، فقال: لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول.

وأما **الصورة الثانية** فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى واحتمال آخر: وهو أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة، فذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به، لهذا

الاحتمال، والأكثر من الأصوليين على أن حكمه الرفع لأن مراد الصحابي إنما هو الاحتجاج بقوله: أمرنا، فيجب حمل الأمر على صدوره ممن يحتج بقوله، وهو النبي ﷺ إذ غيره لا حجة في أمره.

ص: **والتقديرات المتوهمة لا تقدح في ظهور الدلالة.**

ش: أي تقدير أنه قد يرى ما ليس أمرا بأمر، أو أن هناك واسطة، كما في الصورة الأولى والثانية، أو يكون الآمر غير النبي ﷺ كما في الصورة الثانية، وإنما لم تقدح هذه التقديرات لأن الظاهر من ضروراته الاحتمال، فلو ترك لأجل الاحتمال لأدى ذلك إلى ترك كل ظاهر.

إذا قال الصحابي قولا لا يقتضيه القياس:

ص: **ومن ذلك ما يتضمن الإسناد باللزوم.**

ش: يعني أن الصحابي إذا قال قولا لا يقتضيه القياس فإن ذلك يستلزم الإسناد إلى النبي ﷺ، وبهذا جزم ابن عبد البر وادعى الإجماع عليه، وجزم به الحاكم في علوم الحديث وفخر الدين الرازي في المحصول، وقد أشار العراقي في ألفيته لهذا بقوله:

وما أتى عن صاحب بحيث لا   يقال رأيا حكمه الرفع على
ما قال في المحصول نحو من أتى   (فالحاكم) الرفع لهذا أثبتا

ص: **ومن أمثلة ذلك ما روي عن عمار بن ياسر: «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ».**

ش: قال في نصب الراية: أخرجه أصحاب السنن الأربعة في كتبهم، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وفي فتح الباري: قال الطيبي إنما أتى بالموصول ولم يقل يوم الشك مبالغة في أن صوم يوم فيه أدنى شك سبب لعصيان صاحب الشرع، فكيف بمن صام يوما

الشك فيه قائم ثابت، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ أي الذين أونس منهم أدنى ظلم فكيف بالظلم المستمر عليه، **قلت**: وقد علمت أنه وقع في كثير من الطرق بلفظ يوم الشك وقوله أبا القاسم قيل فائدة تخصيص ذكر هذه الكنية الإشارة إلى أنه هو الذي يقسم بين عباد الله أحكامه زمانا ومكانا وغير ذلك. اهـ

ص: ففي ضمن ذلك أن النبي ﷺ نهى عن صوم يوم الشك لأن العصيان لا يكون إلا بفعل ما نهى النبي ﷺ أو بترك ما أمر به.

ش: قوله فقد عصى أبا القاسم ﷺ استدل به على تحريم صوم يوم الشك لأن الصحابي لا يقول ذلك من قبل رأيه في كون من قبيل المرفوع.

قال ابن عبد البر: هو مسند عندهم لا يختلفون في ذلك وخالفهم الجوهري المالكي فقال: هو موقوف والجواب أنه موقوف لفظا مرفوع حكما. اهـ. قاله في الفتح.

وفي تدريب الراوي: قال البلقيني: الأقرب أن هذا ليس بمرفوع لجواز إحالة الإثم على ما ظهر من القواعد، وسبقه إلى ذلك أبو القاسم الجوهري، نقله عنه ابن عبد البر ورده عليه. اهـ.

ص: خاتمة: قد يعترض على السند بأن الراوي خالف ما روى كما يحتج أصحابنا على أن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع بقوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا»، فيقول أصحاب أبي حنيفة: هذا يرويه أبو هريرة وقد صح عنه أنه كان يفتي بغسل الإناء ثلاثا، وإذا خالف الراوي روايته كان ذلك قدحا في الحديث عنده إذ لو كان معمولا به لما خالفه.

ش: حجة الحنفية أن الراوي إذا خالف مرويه وجب تحسين الظن به، وحمل مخالفته على أحسن المحامل، وأحسنها أنه اطلع على ناسخ أوجب عليه ترك مرويه.

قال السرخسي في أصوله: إذا ظهر منه المخالفة قولا أو عملا فإن كان ذلك بتاريخ قبل الرواية فإنه لا يقدح في الخبر ويحمل على أنه كان ذلك مذهبه قبل أن

يسمع الحديث فلما سمع الحديث رجع إليه وكذلك إن لم يعلم التاريخ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث ثم رجع إلى الحديث.

وأما إذا علم ذلك منه بتاريخ بعد الحديث فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أبين الدلائل على الانقطاع وأنه الأصل للحديث، فإن الحالات لا تخل وإما إن كانت الرواية تقوّلا منه لا عن سماع، فيكون واجب الرد أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث فيصير به فاسقا لا تقبل روايته أصلا، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان، وشهادة المغفل لا تكون حجة فكذلك خبره، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساخ حكم الحديث، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسينا للظن بروايته وعمله فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه أو عمل بالناسخ دون المنسوخ وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناء على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له وباعتبار التعارض بينهما ينقطع الاتصال.

وبيان هذا في حديث أبي هريرة -ﷺ- أن النبي ﷺ قال: «يغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا» ثم صح من فتواه أنه يطهر بالغسل ثلاثا فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله ﷺ الندب فيما وراء الثلاثة. اهـ

ص: والجواب عند أصحابنا أن الحجة في الخبر لا في مذهب الراوي فلعله خالفه باجتهاد منه وذلك لا يوجب علينا اتباعه.

ش: حقق المازري في شرح البرهان سر الخلاف في هذه المسألة فقال: النكتة التي منها ينشأ النظر في المسألة أن لو تحققنا أن حديث النبي ﷺ خولف بطريق لا يجب اتباعها لم يختلف مسلم في رد هذه المخالفة وترك الالتفات إليها، كما

لا يختلف أحد في أن هذه المخالفة إذا علم أنها بوجه حق وطريق يجب اتباعها كحديث آخر سمع من النبي ﷺ يجب أن يرجع إليه، فإن الرواية لا يعمل بها بل يعمل بما صار إليه الراوي، وليس ذلك لأجل مذهب الراوي بل لما أحلنا عليه منقول الرسول ﷺ، فإذا لم يتحقق أحد الأمرين فهنا يحسن الخلاف ويقع الإشكال في هذا الوسط إلى كل واحدة من الحاشيتين فحسن عند قوم تحسين الظن بالرواة، وحمل مخالفتهم على أمر سمعوه من صاحب الشرع غير ما أبدوه ونقلوه، فصاروا إلى اتباع مذهب الراوي.،ورأى آخرون أن كلام صاحب الشرع قد دل الدليل على وجوب اتباعه، ونحن على يقين من صدقه وصحته، لا نترك قوله ﷺ لقول غيره. اهـ

الباب الثاني:
اتضاح الدلالة

ص: الباب الثاني: في كون الأصل النقلي متضح الدلالة

اعلم أن اتضاح الدلالة يختلف باختلاف المتن فإن المتن إما قول وإما فعل وإما تقرير فهذه ثلاثة أقسام:

ش: قد بينت في المقدمة أنه طوى مباحث الأقوال من منطوق ومفهوم و أمر ونهي وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد واشتراك وترادف وحقيقة ومجاز وتأويل ونص وظاهر تحت شرط واحد من شروط الدليل النقلي، وهو اتضاح الدلالة، فقسم متضح الدلالة إلى نص وظاهر ومؤول ثم قسم الظاهر إلى ثمانية أقسام، وسماها أسباب الظهور، وهي الحقيقة والعموم والإطلاق، والاستقلال والترتيب، والإفراد والتباين والتأسيس، وقسم المؤول إلى ثمانية أقسام، وسماها أسباب التأويل وهي مقابلة لأسباب الظهور وهي المجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والتقديم والتأخير والتأكيد والترادف والاشتراك.

وفي هذا الطي اختصار بديع لم يسبق إليه، يسهل على الطالب ضبط قواعد الأصول وحفظها، واستحضارها بسهولة لأنه قسم الحقيقة إلى أقسام ثلاثة وذكر في كل حقيقة فرعا بناه أحد المتناظرين.

القسم الأول: القولي

اعلم أن القول يدل على الحكم من جهتين: جهة منطوقه ومن جهة مفهومه.

ش: أما المنطوق فهو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة، أي بالذات فلا يتوقف فهمه من اللفظ إلا على مجرد النطق سواء كان اللفظ حقيقة أو مجازا، وإلى هذا التعريف أشار في المراقي بقوله:

وهـــو الذي اللفظ بـــه يستعمل معنى له في القصـــد قـــل: تأصل

وأما **المفهوم**: فهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، سمي مفهوما لأنه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه، ويسمى منطوقا إليه.

1 ـ الدلالة على الحكم من جهة المنطوق

ص: **الجهة الأولى جهة المنطوق**

اعلم أن النظر في دلالة المنطوق قد يكون في دلالته على الحكم نفسه.

ش: وهو خمسة أنواع: الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، والدال عليها إما أمر كما في الوجوب والندب أو نهي كما في التحريم والكراهة أو تخيير كما في الإباحة.

ص: **وقد يكون في دلالته على متعلق الحكم.**

ش: تنقسم هذه الدلالة باعتبار الوضوح والخفاء إلى نص وظاهر ومؤول ومجمل، والدال إما قول وإما فعل، ثم القول إما منطوق أو مفهوم.

ص: **والحكم يتعلق بالمحكوم عليه وهو المكلف.**

ش: **شرط المكلف**: أن يكون بالغا عاقلا يفهم الخطاب، فلا تكليف على غافل كالنائم والساهي لمضادة هذه الأمور للفهم، واختلفوا هل المكره مكلف أم لا؟ وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به.

ص: وبالمحكوم فيه وهو الفعل.

ش: شرطه الإمكان لأنه لا تكليف بمحال، والخلاف بين الأصوليين إنما هو في الجواز العقلي لا في الوقوع، وإلى ذلك أشار في المراقي:

وليس واقعا إذا استحالا ... لغير علم ربنا تعالى

ومسألة التكليف بالمحال من مسائل علم الكلام أدخلت في فن الأصول وليست لها فائدة فيه، يقول ابن عاشور في حواشيه على التنقيح: لا غاية لهذه المسألة في الأصول، وإنما هي مسألة كلامية جرها الالتزام في مقام المناظرة، فإن الأشعري رحمه الله لما نفى قدرة العبد على إيجاد أفعاله أورد عليه المعتزلة أن ذلك يقتضي أن الله يقول: افعل يا من لا فعل له، وذلك ليس في طوقه، فرأى الأشعري أن التزام ذلك أولى من هدم الأصل الذي قامت عليه الأدلة اهـ.

تنبيه: التعبير عن فعل المكلف بالمحكوم فيه أولى من التعبير عنه بالمحكوم به كما ذكر صدر الشريعة والبيضاوي وغيرهما، إذ لم يحكم الشارع به على المكلف بل حكم في الفعل بالوجوب أو الندب أو التحريم.

ص: ثم الفعل قد يتعلق بما يتأدى به كالماء والصعيد في الطهارة والرقبة والطعام في الكفارة.

ش: الباء في هذا القسم للاستعانة نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم.

قال القرافي في الفروق: فالواجب به الذي هو أداة في الشريعة له أمثلة: أحدها الماء الذي يتوضأ به ويغتسل فإنه ليس سببا للوجوب بل هو أداة يعمل بها الفعل وسبب الطهارة إنما هو الحدث، وكذلك التراب في التيمم أداة وليس سببا وكذا الرقاب في العتق ليست أسبابا للحكم بل السبب الظهار مثلا أو اليمين أو إفساد صوم رمضان عمدا أو القتل فهذه هي الأسباب، وأما الرقاب فهي أدوات يفعل بها الواجب كالماء والسترة ولم يوجب الله تعالى خصوص رقبة دون أخرى مع

الاستواء في الصفات بل القدر المشترك بينهما هو متعلق الوجوب وهو واجب به أداة لا واجب به سببا. اهـ.

ص: وقد يتعلق بما يتأدى به زمانا كأوقات الصلاة والصيام، ومكانا كالحرم وعرفة والمساجد.

ش: الباء هنا للظرفية، وهذا القسم أطلق عليه القرافي اسم الواجب فيه، فإن كان زمانيا يسع الفعل وغيره فهو الواجب الموسع كأوقات الصلاة، وإن كان لا يسع منافيا للفعل فهو الواجب المضيق كأوقات الصيام.

ص: وبالجملة فهي متعلقات للحكم بعيدة.

ش: إنما كانت بعيدة لأن استفادة حكم الأزمنة والأمكنة والآلة من جهة اللفظ الدال على حكم الفعل إنما تؤخذ بدلالة الالتزام لا بدلالة المطابقة، كاستفادة العموم في الأزمنة والأمكنة من عموم الأفراد لأنه لا غنى للأفراد عن زمان أو مكان فمثلا قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ يعم كل مشرك، في كل زمان ومكان، قال في المراقي:

ويلـــزم الـــعـموم في الـــزمان والحـــال للأفـــراد والـمـــكان

وكاستفادة وجوب ما لا يتم الواجب إلا به من وجوب الفعل فإنه مستفاد بدلالة الالتزام من وجوب الفعل إذ لا يمكن تأدية الفعل الواجب إلا به، وقد اختلفوا في دلالة اللزوم هل هي من المنطوق غير الصريح أو هي من المفهوم؟ وسيأتي ذكر مسألة ما لا يتم الواجب إلا به قريبا إن شاء الله، وكذلك مسألة الواجب الموسع في باب الدلالة على الحكم.

ص: فلذلك انحصر الكلام في هذه الجهة في الدلالة على الحكم وفي الدلالة على متعلق الحكم.

ش: سيتكلم في الدلالة على الحكم على الأمر والنهي والتخيير، وفي الدلالة على متعلق الحكم سيتكلم على النص والظاهر وأسباب الظهور وعلى المؤول وأسباب التأويل وعلى المجمل وأسباب الإجمال.

جهة الدلالة على الحكم:

ص: الطرف الأول: في الدلالة على الحكم.

ش: **الحكم: لغة:** المنع والصرف، ومنه الحكمة للحديدة التي في اللجام.

وفي الاصطلاح: خطاب الشرع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير، فيخرج المتعلق بذات المكلف نحو: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

ص: اعلم أن اللفظ الدال على الحكم بمنطوقه قد يكون أمرا وقد يكون نهيا وقد يكون تخييرا.

ش: اختلفت طريقة المصنفين، فمنهم من يقدم الكلام على المنطوق والمفهوم قبل الكلام على مباحث الحكم كما هي طريقة المصنف والسبكي في جمع الجوامع، ومنهم من يؤخره كما هي طريقة ابن الحاجب، والأنسب هو طريقة المصنف.

قال الأسنوي في نهاية السول: الاستدلال بالألفاظ يتوقف على معرفة كيفية الاستدلال من كونه بطريق المنطوق أو المفهوم. اهـ

ولما كان المنطوق هو الدال بالأصالة على الحكم، والمفهوم إنما هو تابع له أخر المصنف الكلام على المفهوم عن مباحث الحكم.

الأمر

ص: القول في الأمر: والكلام فيه منحصر في مقدمة وعشر مسائل:

أما المقدمة: فهي في حد الأمر وفي صيغته الدالة عليه بالوضع.

حد الأمر:

أما حده: فهو القول الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء.

ش: **الاستعلاء**: هو كون الطلب بغلظة وقهر، فهو هيئة في الأمر من الترفع وإظهار القهر، وقد اختلف الأصوليون هل يشترط في تحقق مفهوم الأمر العلو أو الاستعلاء، حتى إذا تجردت الصيغة عن أحدهما عند من يعتبره كانت التماسا أو دعاءً أم لا يشترط؟

ذهب جمهور الأصوليين أنه لا يشترط علو ولا استعلاء، وإلى هذا المذهب أشار في المراقي:

وليس عند جل الاذكياء　　شرط علو فيه واستعلاء
واعتبرا معا على توهين　　لدى القشيري وذي التلقين

وذهب الباجي إلى اشتراط الاستعلاء، وعلى ذلك الفخر الرازي والآمدي وابن الحاجب، وذهب أكثر المعتزلة إلى اشتراط العلو.

ومعنى العلو: كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه، فهو راجع إلى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته، وإلى هذين المذهبين أشار في المراقي:

وخالف الباجي بشرط التالي　　وشرط ذا كرأي ذي اعتزال

وقد أبطل البيضاوي المذهبين بقوله تعالى حكاية عن قول فرعون لقومه في مجلس المشاورة: ﴿فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ﴾ ومعلوم انتفاء العلو، إذ كان فرعون في تلك الحالة أعلى رتبة منهم، وقد جعلهم آمرين له، وانتفاء الاستعلاء إذ لم يكونوا مستعلين عليه، وهذا بناء منه على أن معنى الأمر في الآية، القول المخصوص. اهـ

صيغة الأمر:

ص: وأما صيغته فهي صيغة «افعل»

المعاني التي وردت في في القرآن:

ص: وهي مستعملة في اللغة في خمسة عشر موضعا :

أحدها: الأمر كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾

الثاني: الإذن كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾.

ش: قال الأسنوي: يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الإباحة.

ص: الثالث: الإرشاد كقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ﴾ **فإن ذلك إرشاد لمصالح الدنيا.**

ش: لا فرق بين الإرشاد، والندب، إلا أن الندب لثواب الآخرة، والإرشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الإشهاد في المداينات، ولا يزيد بفعله. اهـ. قاله الغزالي في المستصفى.

قال القفال: كل ماكان من باب المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرشاد أو إباحة. كما نقله الزركشي في البحر.

ص: الرابع: التأديب كقوله ﷺ: «كل مما يليك» ويفارق الإرشاد بأنه لحق الغير.

ش: التأديب قريب من الندب، والفرق بينهما: أن التأديب يختص بإصلاح الأخلاق النفسية، فهو أخص من المندوب، لأن الندب يكون في غير ذلك، فإن صلاة النافلة مندوبة وليست من هذا الباب. اهـ قاله القرافي في نفائس الأصول.

ص: الخامس: التهديد: كقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾.

ش: التهديد: هو الطلب الدال على تسخط الاتيان بالمأمور به وذلك عند قصد التخويف، فليس المراد الأمر بكل عمل شاءوا لأن أكثر ما تتعلق به مشيئتهم منهي عنه، والشيء الواحد لا يكون مأمورا به منهيا عنه، فلما امتنع المعنى الحقيقي تولد بحسب المقام المعنى المجازي وهو التهديد.

ص: السادس: التسوية كقوله تعالى: ﴿فَٱصۡبِرُوٓاْ أَوۡ لَا تَصۡبِرُواْ﴾.

ش: قد يرد الأمر للتسوية بين شيئين في حكم، فليس المراد في الآية طلب الصبر من المخاطبين كما أنه ليس المراد من قوله: ﴿لَا تَصۡبِرُوا﴾ طلب الترك بل المراد أن عذابهم لشدته يصير فيه الصبر والجزع غير نافعين.

ص: السابع: الإهانة كقوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾.

ش: يسمى التهكم أيضا، وضابطه: أن يؤتى بلفظ دال على الخير والكرامة، والمراد ضد ذلك المراد، أي ذق إنك أنت الذليل اللئيم، فعبر بلفظ ضد ذلك عنه.

ص: الثامن: الاحتقار ﴿فَٱقۡضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾.

ش: الفرق بينه وبين الإهانة: أن الإهانة إنما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل، كترك إجابته والقيام له عند سبق عادته، ولا يكون بمجرد الاعتقاد، فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه لا يقال: إنه أهانه، وأما الاحتقار فهو عدم المبالاة.

ص: التاسع: الامتنان كقوله تعالى: ﴿كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ﴾.

ش: الفرق بين الامتنان وبين الإباحة: أن الإباحة مجرد إذن، والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه، أو عدم قدرتنا عليه ونحوه، كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه، وفرق بعضهم بأن الإباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان. اهـ. قاله الصفي الهندي.

ص: **العاشر: الإكرام كقوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾**

ش: قرينة قوله: ﴿بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾تدل عليه، ولا وجه لحمله على الوجوب كما زعم بعض المعتزلة فإن الآخرة ليست دار تكليف. اهـ. قاله في تشنيف المسامع.

ص: **الحادي عشر: التعجيز كقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾.**

ش: ليس المراد طلب إتيانهم بسورة من مثله لحكمه تعالى بامتناعه حيث قال: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ وَلَن تَفۡعَلُواْ﴾ فلما امتنع حمله على الحقيقة تولد بحسب المقام المعنى المجازي، وهو التعجيز.

ص: **الثاني عشر: الدعاء كقوله تعالى: ﴿وَٱغۡفِرۡ لَنَا﴾.**

الثالث عشر: التكوين كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾.

ش: مثل بعضهم للتكوين بقوله تعالى:﴿كُن فَيَكُونُ﴾ وللتسخير بقوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾، وفرق بين التسخير والتكوين: أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة، والتسخير: هو الانتقال إلى حالة ممتهنة.

ص: **الرابع عشر: التمني كقول امرئ القيس:**

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

ش: ليس الغرض طلب الانجلاء من الليل فإنه لا يقبل الطلب، وإنما كان متمنيا لا مترجيا، لأن الترجي يكون في الممكنات، والتمني في المستحيلات، وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الانجلاء، ولهذا قال الشاعر:

وليل المحب بلا آخر

ص: **الخامس عشر: زاد بعضهم الإنذار كقوله تعالى: ﴿فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ ورده بعضهم إلى التهديد.**

ش: الفرق بين التهديد والإنذار أن التهديد في عرف الاستعمال أبلغ في الوعيد والغضب، والإنذار قد يكون بفعل الغير، فالرسل عليهم السلام منذرون بعقاب الله تعالى ولا يقال لهم: مهددون، لأن التهديد يختص بفعل المهدد نفسه. اهـ. قاله في نفائس الأصول.

ص: وهو مجاز في هذه المعاني.

ش: المجاز لابد له من علاقة، فالعلاقة بين الواجب وبين المندوب والإرشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب، والعلاقة التي بين التهديد وبين الإيجاب هي المضادة، لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه، والعلاقة بين الوجوب والتكوين هي المشابهة المعنوية، وهي: التحتم، والعلاقة بين التعجيز وبين الإيجاب هي: المضادة، لأن التعجيز إنما يكون في الممتنعات، والإيجاب في الممكنات.

ص: وحقيقة في الأمر باتفاق.

ش: اتفقوا على أن صيغة «افعل» ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة، لأن التسوية مثلا ونحوها إنما استفيدت من القرائن لا من الصيغة، ثم اختلفوا هل هو حقيقة في الوجوب أو الندب، أو القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب في كون متواطئا، أو هو مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي، وقيل غير ذلك.

تقديم التحريم هل يكون قرينة صارفة للأمر عن الوجوب؟

ص: وقد اختلفوا في تقديم التحريم على الصيغة هل هو قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر إلى معنى الإذن في الفعل من دون أمر به أو ليس بقرينة.

ش: قال الأبياري في شرح البرهان: تقدم الحظر ليس من القيود الحالية ولا المقالية، فإن القيود المقالية ألفاظ تقترن بالصيغة تبين مقصود المتكلم بها،كقوله: «افعل حتما أو ندبا أو إباحة» وليس تقدم الحظر من هذا الجنس. اهـ

ص: وذلك أنه وردت كثيرا هذه الصيغة بعد التحريم لمجرد الإذن كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ بعد قوله: ﴿غَيْرَ مُحِلِّي ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ وكقوله تعالى:﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾بعد قوله: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

ش: قال ابن حزم: لولا نصوص أُخَرَ جاءت لكان هذان الأمران فرضا، لكن لما حل رسول الله -ﷺ- من حجه وعمرته ولم يصطد صار الأمر بذلك ندبا،

ولما حض رسول الله -ﷺ- على القعود في موضع الصلاة ورغب في ذلك كان الانتشار ندبا. اهـ

ص: وكقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ وكقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروا وكنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها» فهذه الصيغ ليس المراد بها إلا الإذن في الفعل

ش: قال الأبياري: ينقدح في هذه الآي والأخبار أن فهم الإباحة لم يقتصر على محض سبق الحظر، ولكن دلت الدلالة على الإباحة واللفظ ليس بنص، فترك ظاهر الدليل، والأدلة واضحة في نفي وجوب الاصطياد والبيع والانتشار وادخار اللحوم، فإلى هذه الأدلة استند في نفي الوجوب لا إلى سبق تقدم الحظر.

ص: وقد ترد أيضا هذه الصيغ بعد التحريم والمراد بها حقيقتها وهو الأمر كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ بعد قوله: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم﴾ وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾ بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَدَعْ أَذَىٰهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وفي معناه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ﴾، والحلاق بعد بلوغ الهدي محله مأمور به فهذا خروج من تحريم إلى أمر.

ش: أجاب القائلون بالإباحة بأن الوجوب في هذه الآيات مستفاد من دليل خارجي، فوجوب قتل المشركين بعد منعه لم نستفده من قوله عز وجل: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، بل من قوله عز وجل: ﴿فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾، ونحوها من الآيات المتضمنة للأمر بالقتال والقتل نحو: ﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾.

ص: وقد اختلف في ذلك كما قدمنا فمنهم من قال بأن تقديم التحريم قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر إلى معنى الإذن في الفعل وهم الأكثرون، ومنهم من قال بأن الصيغة تبقى على

حقيقتها في الدلالة على معنى الأمر وهم الأقلون، ومذهب الأكثرين أرجح لأنها غالبة في الإذن في الفعل، ونادرة في غيره وحمل اللفظ على الغالب أرجح.

فهذا تمام المقدمة فلنتكلم على المسائل

ش: يرى المتقدمون من أصحاب مالك أن الأمر بعد التحريم هو للوجوب، وحجتهم أن المقتضي للوجوب هو الصيغة، والصيغة لا تختلف بتقدم الحظر وعدم تقدمه، ولأن النهي الوارد بعد الإباحة يفيد ما يفيده النهي ابتداء، كذلك الأمر الوارد بعد الحظر يفيد ما يفيده في الابتداء، وذهب المتأخرون أنها للإباحة وحجتهم أن المقتضي للوجوب هو الأمر المطلق المتجرد عن القرائن، وتقدم الحظر قرينة دالة على الإباحة، ولأن عرف الشرع وعرف العادة معتبر، والمعروف في الأمر الوارد بعد الحظر في الشرع أنه يفيد الإباحة.

ونقل القاضي عبد الوهاب تفصيلا لتحرير محل النزاع وهو أن الحظر السابق إذا كان معلقا على وجود علة أو شرط أو غاية، وورد الأمر بعد ما زال ما علق عليه أفاد الإباحة عند جمهور أهل العلم لأن الغالب في عرف الشرع استعماله في ذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾، وإن لم يكن الحظر السابق معلقا على ما ذكر فمذهب مالك وأصحابه أن الأمر للإباحة وأكثر الأصوليين أنه للوجوب، وإلى هذه الأقوال أشار في المراقي:

والأمر للوجوب بعد الحظل	**وبعد سؤل قد أتى للأصل**
أو يقتضي إباحة للأغلب	**إذا تعلق بمثل السبب**
إلا فذي المذهب والكثير	**له إلى إيجابه مصير**

تنبيه:

لم يذكر المصنف فروعا لتبيين فائدة هذا الخلاف كما هي عادته، وقد ذكر تاج الدين السبكي في رفع الحاجب من فروع هذا الخلاف النظر إلى المخطوبة بعد العزم على نكاحها، فقد ورد الأمر به بعد الحظر لأن قوله ﷺ للمغيرة: «انظر إليها

فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» هو وراد بعد الحظر، وهو تحريم النظر إلى الأجنبية فلم يقل بالوجوب أحد من العلماء إلا الظاهرية.

ومن فروعها أيضا كما ذكر ابن شعبان كتابة العبد فإنه ورد بها الأمر بعد الحظر، قال تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾.

والحظر هو نهيه ﷺ عن بيع الغرر، والكتابة فيها جهالة وغرر، لأنها مترددة بين ما كاتب عليه، أو رقبة العبد إن عجز عن الأداء.

وقد صوّر الباجي المسألة بما يكون الأمر فيها دالا على انقضاء أمد التحريم، وعلى هذا فلا يكون ما ذكره ابن شعبان وما ذكره السبكي من فروع المسألة.

قال في المنتقى معقبا على ابن شعبان: وليس عندي هذا بالقوي، لأن الذي وقع فيه الخلاف بين أصحابنا إنما هو أن يثبت حظر، ثم يبيّن انقضاء مدته بالإباحة نحو قوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾، ثم بيّن انقضاء مدة التحريم لقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾، وقال تعالى في السعي إلى الجمعة: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ﴾ فحرم البيع بعد النداء لصلاة الجمعة، ثم بيّن انقضاء وقت التحريم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِي ٱلْأَرْضِ﴾.

هل يفيد الأمر الوجوب أم لا؟

ص: المسألة الأولى: اختلفوا في الأمر المطلق هل يقتضي الوجوب أو الندب أو غير ذلك اختلافا كثيرا وعلى ذلك اختلافهم في مسائل كثيرة من الفقه.

ش: مذهب الأكثر من المالكية وغيرهم أنه حقيقة في الوجوب فيحمل عليه حتى يصرف عنه صارف، وحجة من قال: إن فعل الأمر حقيقة في الوجوب قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» ولفظ لولا يفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة، والندب في السواك ثابت فدل على أن الأمر لا يصدق على الندب بل على ما فيه مشقة وهو الوجوب.

ص: فمن ذلك اختلافهم في الإشهاد على المراجعة هل هو واجب أو لا؟، فالقائلون بالوجوب وهم الشافعية يحتجون بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُواْ ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، والمراد بالإمساك المراجعة فالإشهاد على المراجعة مأمور به والأمر يقتضي الوجوب فيمنع المخالف كون الأمر مقتضيا للوجوب.

ش: قلت: الأظهر عند الشافعية عدم الوجوب، وهو مذهب الشافعي في الجديد، قال في المنهاج: والجديد أنه لَا يشترط الإشهاد. اهـ.

وقد أخذ عدم الوجوب من دلالة الاقتران، لأن الرجعة اقترنت بالطلاق، والطلاق لا يجب فيه الإشهاد.

قال في البحر المحيط: قال الشافعي: لما جمع الله بين الطلاق وبين الرجعة وأمر بالإشهاد فيهما، ثم كان الإشهاد على الطلاق غير واجب، كذلك الإشهاد على الرجعة، قال الشيخ أبو حامد: قد قاس الشافعي الإشهاد على الرجعة على الإشهاد على الطلاق، وخص به ظاهر الأمر بالإشهاد إذ ظاهر الأمر الوجوب. اهـ

ص: وكذلك احتجوا على وجوب التكبير عند الإحرام بقوله ﷺ للأعرابي: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر» فهذا أمر، والأمر للوجوب فيمنع المخالف ذلك.

ش: أخرجه البخاري ومسلم، والمخالف هو أبو حنيفة فإنه قال: إذا أتى بما يقتضي التعظيم، كقوله: «الله أجل» أو «أعظم» كفى، وهذا نظر منه إلى المعنى، وأنّ المقصود التعظيم، فيحصل بكل ما دل عليه، يقول ابن دقيق العيد: اشتهر بين أهل الأصول أنّ كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة، ويخرج على هذا حكم هذه المسألة فإنه إذا استنبط من النص أن المقصود مطلق التعظيم بطل خصوص التكبير. اهـ

ص: وبسبب الخلاف في كون الأمر للوجوب أو الندب اختلف أصحابنا في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا هل هو واجب أو مندوب إليه من قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا».

ش: اختلفوا هل الأمر في غسل الإناء على الوجوب أو على الندب بناء على خلافهم: هل يحمل الأمر المطلق على الوجوب أو الندب أو هو للوجوب فقط، لكن هنا قرينة صارفة للأمر عن ظاهره، وهي قيام الدليل على طهارة الكلب، وظاهر كلام ابن الحاجب أن الاستحباب والوجوب روايتان، حيث قال: وفي وجوبه وندبه روايتان، وظاهر كلام القاضي عبد الوهاب أنهما مستنبطان، فالاستحباب مما تقدم، والوجوب تعلقا بظاهر الأمر، وظاهر كلام ابن عرفة كابن الحاجب حيث قال: ويغسل الإناء لولوغ الكلب من مائه سبعا ندبا، وروي وجوبا، واقتصر صاحب التلقين على القول بالندب، واقتصر صاحب الإرشاد على القول بالوجوب وبه جزم صاحب الوافي، وقال القرافي إنه ظاهر المذهب. اهـ، قاله في مواهب الجليل.

ص: وقد ذهب أبو بكر الأبهري من أصحابنا إلى أن أوامر الله تعالى تقتضي الوجوب وأوامر رسول الله ﷺ تقتضي الندب.

ش: ذهب أبو بكر الأبهري إلى أن أمر النبي ﷺ إذا كان مبتدأ من جهته بالاجتهاد فهو للندب، وإن كان مصيبا فيه قطعا، بخلاف الموافق لأمر الله تعالى في القرآن، أو المبيّن لمجمل القرآن فهو للوجوب، وقد اختلف النقل عنه، فقد نقل عنه موافقة من قال بالندب على الإطلاق، وروي عنه موافقة من قال بالوجوب على الإطلاق. ذكر ذلك عنه الإمام المازري في شرح البرهان. اهـ

قال في المراقي مشيرا إلى قول الأبهري:

وقيل للوجوب أمر الرّبّ   وأمر من أرسله للندب

ص: والمحققون يرون جميعها للوجوب ويحتجون على ذلك بأن تارك المأمور به عاص كما أن فاعله مطيع وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وقال: ﴿وَلَآ أَعْصِي لَكَ أَمْرًا﴾، وقال ﴿لَا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾، وإذا كان تارك المأمور به عاصيا كان مستحقا للعقاب سواء كان ذلك في أوامر الله تعالى أو أوامر رسول الله ﷺ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ

وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، وقـد قال تعالى في أمر رسـول الله ﷺ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وقد امتنع ﷺ عن الأمر بالسواك لأجل المشقة فـقال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» مع أن السواك مندوب إليه فلو كان أمره للندب لما امتنع منه.

ش: اختلف القائلون بأن الأمر للوجوب هل المفيد للوجوب هو الشرع، أو العقل، أو اللغة، وقد اقتصر المصنف على حجة القائلين بأن المفيد هو الشرع، وأصرح دليل لهم في ذلك هو حديث بريرة.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– في حلي التراقي: **قلت**: ومن أصرح ما ذكروا من الأدلة على ذلك حديث بريرة، وهو أن زوجها مغيثا كان عبدا فقال: يا رسول الله اشفع لي إليها، فقال رسول الله ﷺ: «يا بريرة اتقي الله فإنه زوجك وأبو ولدك»، فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك، قال: «لا، إنما أنا شافع»، فلا شك أن الشافع طالب كالآمر، لكنها قد علمت أنه لو كان أمرا لوجب، فلذلك لما أخبرها بأنه إنما هو شافع قالت: لا حاجة لي فيه. اهـ

وقيل: المفيد للوجوب هو العقل لأن ما تفيده اللغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب، لأن حمله على الندب يصير المعنى: (افعل إن شئت)، وهذا القيد غير مذكور، ويقابل هذا بمثله في حمله على الوجوب، فيكون المعنى: (افعل من غير تجويز ترك).

وقيل: المفيد له اللغة، لأن أهل اللسان يحكمون باستحقاق عبد خالف أمر سيده مثلا للعقاب. وأجيب بأن حكم أهل اللسان هنا مأخوذ من الشرع، لإيجابه على العبد طاعة سيده.

وإلى هذه الأقوال أشار في المراقي:

ومفهمَ الوجوب يُدرَى الشرعُ أو الحجا أو المفيدُ الوضعُ

هل يقتضي الأمر الفور أم لا؟

ص: المسألة الثانية: في كون الأمر بالشيء يقتضي المبادرة إليه أو لا يقتضيها.

قد اختلف في ذلك الأصوليون، واختلف الفقهاء في بعض الفروع بناء على هذا الأصل كاختلاف الشافعي وأبي حنيفة في كون فريضة الحج على الفور.

ش: ليس للشافعي ولا لأبي حنيفة نص في دلالة الأمر على الفور أو التراخي، لكن بعض التفريعات الفقهية عن الإمامين تدل على رأيهما، قال ابن برهان في الوجيز: لم ينقل عن الشافعي ولا أبي حنيفة نقل في المسألة، وإنما فروعهما تدل على ما نقل عنهما. اهـ. انظر البحر المحيط.

فأما الشافعي فظاهر قوله في الحج يقتضي أن الأمر على التراخي، قال إمام الحرمين في البرهان: عزوه إلى قول الشافعي وهو اللائق بتفريعاته بالفقه، وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول. اهـ

ولم يسلم بعض الأصوليين أخذ مذهب الشافعي من هذا الفرع إما لأن الشأن أن تستنبط الفروع من الأصول وليس العكس.

قال ابن برهان: وهذا خطأ في نقل المذاهب، إذ الفروع تبنى على الأصول لا العكس، وإما لأن ظاهر مذهب الشافعي أن الأمر على الفور وإنما قال بالتراخي في الحج لدليل منفصل. اهـ، البحر المحيط.

وبعضهم فهم من مذهب الشافعي في الحج أنه يقول بالفور لا بالتراخي، قال السرخسي: وهو الظاهر من مذهب الشافعي -رحمه الله- فقد ذكر في كتابه إنا استدللنا بتأخير رسول الله ﷺ الحج مع الإمكان على أن وقته موسّع وهذا منه إشارة إلى أن موجب مطلق الأمر على الفور حتى يقوم الدليل. اهـ.

وأما أبو حنيفة فقد نقل عنه قولان في الحج ويدل للفور أنه سئل عمن له مال أيحج به أم يتزوج؟ قال: بل يحج به، قال في بدائع الصنائع: ذكر أبو سهل الزجاجي

الخلاف في المسألة بين أبي يوسف ومحمد، فقال في قول أبي يوسف: يجب على الفور، وفي قول محمد: على التراخي، وهو قول الشافعي. وروي عن أبي حنيفة مثل قول أبي يوسف وروي عنه مثل قول محمد. اهـ.

وأصح الروايتين عنه هو الفور كما نص على ذلك بدر الدين العيني في البناية شرح الهداية.

ثم اختلف علماء الحنفية هل مسألة الحج مبتدأة أم هي مبنية على الخلاف في هذا الأصل فالكرخي بناه على قاعدة هل الأمر يقتضي الفور أم لا؟ وغيره جعلها مبتدأة لأن الأمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا.

قال في التوضيح: قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في أن الأمر المطلق أيوجب الفور أم لا؟، وعند عامة مشايخنا –رحمهم الله تعالى– أنّ الأمر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا، فمسألة الحج مبتدأة، فقال محمد –رحمه الله تعالى– لما كان الإتيان به في العمر أداء إجماعا علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما، وقال أبو يوسف –رحمه الله تعالى– لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره، لأن الحياة إلى العام القابل مشكوكة حتى إذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الأول بخلاف قضاء الصلاة والصوم، فإن الحياة إلى اليوم الثاني غالبة فاستوت الأيام كلها. اهـ

ص: فمن أخرها وهو متمكن من أدائها كان عاصيا وهو مذهب أبي حنفية، أو لا على الفور فمن أخرها وهو متمكن من أدائها لا يكون عاصيا وهو مذهب الشافعي.

ش: لا يباح له التأخير عند الإمكان فإن أخره كان آثما بالتأخير عند أبي حنيفة على إحدى الروايتين عنه ووافقه أبو يوسف، وليس آثما عند الشافعي ومحمد.

والخلاف بينهم إنما هو في إثم التأخير، وأما إثم التفويت كمن مات قبل أن يحج فهو حاصل له ولو على القول بالتراخي، كما أشار له في جمع الجوامع بقوله: ومن أخر مع ظن السلامة، فالصحيح لا يعصي، بخلاف ما وقته العمر كالحج. اهـ

ص: وعندنا في المذهب في ذلك قولان بناء على هذه القاعدة فإن الله تعالى يقول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فاقتضت الآية أن الحج مأمور به.

ش: أخذ بعض أهل المذهب من قول مالك بوجوب استئذان المرأة لزوجها في الحج أنّ الأمر على التراخي.

قال المازري في شرح البرهان: ومنهم من ذهب إلى حمله على التراخي، ينسب هذا إلى الشافعي، وبه قال بعض المتأخرين من المالكية المغربيين، واستنبطوا أيضا هذا مما وقع لمالك من أمر للزوجة باستئذان الزوج في الحج، عاما بعد عام، وما ذاك عنده إلا حمل الأمر على التراخي. اهـ، قال في المراقي:

وقال بالتأخير أهل المغرب ... وفي التبادر حصول الأرب

ومن أهل المذهب من أخذ من قول مالك بوجوب الموالاة في الوضوء أن الأمر على الفور.

قال المازري في شرح البرهان: فمنهم من ذهب إلى حمل الأمر على الفور والبدار، وينسب هذا المذهب إلى أبي حنيفة وبعض أصحاب مالك البغداديين، وأشار بعضهم إلى استنباط هذا من قول مالك: «إن تفرقة الوضوء عمدا لا يجوز ويوجب استئناف الطهارة، وما ذاك عنده إلا بحمل الأمر على الفور ». اهـ، قال في المراقي:

وكونه للفور أصل المذهب ... وهو لدى القيد بتأخير أبي

المراد بالأمر في هذا الباب صيغته، لكن الآية في حكم الأمر لإفادتها ما يفيده.

ص: وكذلك اختلفوا في وجوب الكفارة هل هي على الفور أو على التراخي؟

ش: أما في مذهب مالك فقال الفاكهاني في شرح الرسالة: والكفارة واجبة على الفور على المشهور من الخلاف.

وأما مذهب الشافعية فلهم تفصيل في ذلك.

قال النووي في المجموع: وأما الكفارة فإن كانت بغير عدوان ككفارة القتل خطأ وكفارة اليمين في بعض الصور فهي على التراخي بلا خلاف لأنه معذور، وإن كان متعديا فهل هي على الفور أم على التراخي فيه وجهان حكاهما القفال والأصحاب أصحهما على الفور. اهـ

ص: وكذلك اختلفوا إذا هلك النصاب بعد الحول والتمكن من الأداء هل يضمن الزكاة أوتسقط عنه؟، فالشافعي يرى أنه يضمن لأن الأمر بالزكاة عنده على الفور فهو عاص بالتأخير، والحنفي يرى أنه لا يضمن لأن الأمر عنده ليس على الفور فهو غير عاص بالتأخير.

ش: إذا حال الحول على النصاب وتمكن من أداء الزكاة هل يصير مكلفا بالأداء في الحال؟

يرى الشافعي أنه يتحتم الأداء في الحال، وعليه لو تلف المال لم تسقط الزكاة عنده لأنه عصى بالمنع فتنزل منزلة الوديعة إذا امتنع المودع من ردها ثم تلفت.

ويرى أبو حنيفة لا يصير مكلفا في الحال، بل الأداء موسع له في عمره، وعليه لو تلفت فلا ضمان عليه لأن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب، وفرق الحنفية بين الزكاة والحج أن المشترط في الحج هو القدرة الممكنة، وهذه لا يشترط بقاؤها، بخلاف الزكاة فإن المشترط فيه هو القدرة الميسرة التي يشترط بقاؤها ببقاء الواجب لأنه متى وجب الأداء بصفة لا يبقى الأداء واجبا إلا بتلك الصفة.

قال السرخسي في أصوله بعد بيانه للفرق بين القدرة الممكنة والقدرة الميسرة: إذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب عنه بذلك لأن التمكن من الأداء بملك المال كان شرط وجوب الأداء فيبقى الواجب وإن انعدم هذا الشرط، أما الزكاة تسقط بهلاك المال بعد التمكن من الأداء لأن الشرع إنما أوجب الأداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال النامي فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل يكون بصفة الغرم. اهـ

وعن أبي حنيفة رواية بكراهة التأخير حملها بعض أصحابه على المنع وعليه فيكون أداء الزكاة على الفور.

قال ابن الهمام في فتح القدير: وفوريتها واجبة فيلزم بتأخيره من غير ضرورة الإثم كما صرح به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى، وهو عين ما ذكر الفقيه أبو جعفر عن أبي حنيفة أنه يكره أن يؤخرها من غير عذر، فإن كراهة التحريم هي المحمل عند إطلاق اسمها عنهم. اهـ

ص: واعلم أن كل واحد منهما خالف أصله لنظر محلُ بسطه كتب الفقه.

ش: أما بالنسبة إلى الشافعي فإنه فرق بين الحج والزكاة بنظر فقهي ونظر أصولي، فأما النظر الفقهي فإن الزكاة وجبت لدفع حاجة المساكين فاقتضى ذلك الفور لأنه مقصود الشارع منها، وأما الحج فإنه عبادة شاقة يقتضي من المكلف التشاغل بأسبابه والنظر في سلامة الطريق ووجود الرفقاء في السفر وهذا يستدعي مهلة غير محدودة.

وأما النظر الأصولي فإن ظاهر مذهب الشافعي أن الأمر على الفور كما تقدم عن القاضي حسين وإنما خالف في الحج لدليل خارج، لأنه استدل في كتاب الأم بتأخير رسول الله ﷺ الحج مع الإمكان على أن وقته موسع.

قال في المجموع: قال إمام الحرمين في الأساليب: أسلوب الكلام في المسألة أن تقول العبادة الواجبة أربعة أقسام:

(أحدها): ما يجب لدفع حاجة المساكين وهو الزكاة فيجب على الفور لأنه المعنى من مقصود الشرع بها......

ثم قال: (والرابع) عبادة لا تتعلق بوقت ولا حاجة ولم تشرع مستغرقة للعمر وكانت مرة واحدة في العمر وهي الحج فحمل أمر الشرع بها للامتثال المطلق والمطلوب تحصيل الحج في الجملة ثم قال بعد ذلك: ويمكن أن يقال الحج عبادة لا تنال إلا بشق الأنفس ولا يتأتى الإقدام عليها بعينها بل يقتضي التشاغل بأسبابها والنظر في الرفاق والطرق وهذا مع بعد المسافة يقتضي مهلة فسيحة لا يمكن ضبطها بوقت وهذا هو الحكمة في إضافة الحج إلى العمر ويمكن أن يجعل هذا قرينة في اقتضاء الأمر بالحج للتراخي. اهـ

وهناك فرق آخر أن المقصود من الحج ثواب الآخرة.

قال ابن عبد السلام في قواعده: فإن قيل هلّا وجب الحج على الفور؟ قلنا لأن المقصود الأعظم منه ثواب الآخرة وهو متراخ بخلاف الزكاة فإن المقصود منها دفع الحاجات وهي متحققة على الفور. اهـ

وأما بالنسبة إلى أبي حنيفة فليس له نص صريح في المسألتين وإنما النص لصاحبيه أبي يوسف ومحمد وكل منهما خالف مذهبه فأبو يوسف يرى الحج على الفور والزكاة على التراخي، ومحمد عكس الأمر فرأى الحج على التراخي والزكاة على الفور.

قال البابرتي الحنفي في العناية: وروي عن محمد: من أخر الزكاة من غير عذر لا تقبل شهادته. وفرّق بينها وبين الحج فقال: لا يأثم بتأخير الحج ويأثم بتأخير الزكاة لأن في الزكاة حق الفقراء فيأثم بتأخير حقهم، وأما الحج فخالص حق الله تعالى، وروى هشام عن أبي يوسف أنه لا يأثم بتأخير الزكاة ويأثم بتأخير الحج، لأن الزكاة غير مؤقتة، أما الحج فهو مؤقت كالصلاة، فربما لا يدرك الوقت في المستقبل، وموضعه أصول الفقه. اهـ.

ص: والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر المطلق لا يقتضي فورا ولا تراخيا لأنه تارة يتقيد بالفور كما إذا قال السيد لعبده سافر الآن فإنه يقتضي الفور وتارة يتقيد بالتراخي كما إذا قال له سافر رأس الشهر فإنه يقتضي التراخي فإذا أمره بأمر مطلق من غير تقييد بفور ولا بتراخ فإنه يكون محتملا لهما.

ش: ما اختاره المحققون كالرازي في المحصول والآمدي وابن الحاجب والبيضاوي أن الأمر موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وبين طلبه على التراخي من غير أن يكون في اللفظ إشعار بخصوص كونه فورا أو تراخيا دفعا للاشتراك والمجاز، قال في المراقي:

والأرجح القدر الذي يشترك ... فيه وقيل إنه مشترك

ص: وما كان محتملا لشيئين فلا يكون مقتضيا لواحد منهما بعينه.

ش: إن شئت قلت: الدال على أحد الأمرين مبهما لا يدل على واحد منهما معينا، وإن شئت قلت: الدال على المشترك لا يدل على أحد الخاصين.

هل يقتضي الأمر التكرار أم لا؟

ص: المسألة الثالثة: في كون الأمر يقتضي التكرار أو لا يقتضيه.

اعلم أن الشارع إذا أمر بفعل فهل يحصل بالمرة الواحدة امتثال المأمور أو لا يحصل إلا بتكرير الفعل والدوام عليه.

ش: ذهب أكثر الفقهاء إلى حصول الامتثال بالمرة الواحدة فإذا قال الآمر لغيره: تصدق، فتصدق مرة واحدة فقد برئ من عهدة الأمر.

ص: قد اختلف في ذلك الأصوليون وبنى ابن خويز منداد من أصحابنا على هذا الأصل مسألة التيمم هل يجب لكل صلاة أو يجزئ التيمم الواحد ما لم يحدث؟.

ش: اختلف أصحاب المذهب في هذا الأصل فاختار القاضي عبد الوهاب أنه للمرة الواحدة واختار ابن القصار وابن خويز منداد أنه للتكرار.

قال المازري في شرح البرهان: اختلف أصحابنا في هذه المسألة، فالذي ينصره القاضي عبد الوهاب أنه يحمل على مرة واحدة، وقد اختلف من تكلم من أصحابنا على هذه المسألة، ما مقتضى مذهب مالك؟ فذهب بعضهم إلى أن مقتضى مذهبه حمل الأمر على مرة واحدة، واستقرأوا ذلك من لفظ وقع في أول كتاب الوضوء من المدونة، لما سئل ابن القاسم عن التوقيت في الوضوء فأجاب بما أجاب، واستدل على نفي التكرار بمجرد قوله: ﴿فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ﴾، فلولا أن مذهبه حمل الأمر المطلق على مرة واحدة لم يحسن الاستدلال بهذه الآية، على أن الواجب في الوضوء غسلة واحدة مستوعبة للعضو، وأشار ابن خويز منداد إلى أن مقتضى مذهبه التكرار تعلقا منه بقوله: إن المتيمم يتيمم لكل صلاة، ولكنه مع هذا تردد في

الاستقراء عنه، قال: وقد قال في التمليك إنه لا يجب للمرأة إلا مرة واحدة، واختار لنفسه مما تردد فيه عن مالك حمل الأمر على التكرار، وهو اختيار ابن القصار. اهـ

ص: فمن قال يجب لكل صلاة يرى أن قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ أمر يدل على التكرار ويقول إنما أجزأ الوضوء للصلوات الكثيرة بدليل منفصل وهو حديث يعلى بن أمية أن النبي ﷺ صلى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحد.

ش: أوجب مالك والشافعي التيمم لكل صلاة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿فَتَيَمَّمُواْ﴾، فقالوا ظاهر هذا الشرط يوجب الطهارة عند القيام إلى كل صلاة غير أن النبي ﷺ لما صلى يوم فتح مكة صلوات بوضوء واحد ترك هذا في الطهارة بالماء لقيام الدليل فبقي حكم التيمم على ما اقتضاه أصل الكلام.

قال ابن رشد في بداية المجتهد: هل في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ محذوف مقدر: أعني إذا قمتم من النوم، أو قمتم محدثين، أم ليس هنالك محذوف أصلا؟ فمن رأى أن لا محذوف هنالك قال: ظاهر الآية وجوب الوضوء أو التيمم عند القيام لكل صلاة، لكن خصصت السنة من ذلك الوضوء فبقي التيمم على أصله، لكن لا ينبغي أن يحتج بهذا لمالك فإن مالكا يرى أن في الآية محذوفا على ما رواه عن زيد بن أسلم في موطئه. اهـ

تنبيه:

هكذا في النسخ: «يعلى بن أمية» والذي في صحيح مسلم عن سليمان بن بريدة، عن أبيه، أن النبي ﷺ: «صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خفيه، فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئا لم تكن تصنعه، قال: عمدا صنعته يا عمر».

قال عياض في الإكمال: وقوله: «عمدا فعلته يا عمر»: أي قصدا ليبين للناس الإباحة والرخصة في ذلك.

ص: والمحققون يرون أن الأمر لا يقتضي التكرار ولا المرة.

ش: المراد بالتكرار فعل مثل الأول، لا الأول بعينه، فإنه محال، نبه عليه الصفي الهندي. اهـ

لا خلاف أن الأمر إذا ورد مقيد بالمرة أو بالتكرار فهو لما قيد به، فإن ورد مطلقا عاريا عن القيود فهو محل الخلاف.

قال الفهري في شرح المعالم: الذي ذهب إليه المحصلون من الفقهاء وعلماء الأصول أن صيغة الأمر إذا وردت عرية من قيد التكرار والوحدة والمرار، لا تشعر بشيء من ذلك، وإنما عد الآتي بالمرة ممتثلا ضرورة أن حصول المستدعى لا يتصور بدونها، لا أن اللفظ مشعر بها، وسر ذلك أن مدلولات الأفعال أجناس، والأجناس لا تشعر بالوحدة الشخصية، ولا قلة ولا كثرة، ومن ثم لم تثن ولم تجمع، وحسن استعمالها في القليل والكثير بلفظ واحد. فقيل لمن أوقع القيام مرة أو مرارا قائم لاشتراكها في الحقيقة الشاملة، وكل ما ثبت مع المتقابلين فليس له من ذاته أحدهما. اهـ، نقله في حلي التراقي.

ص: بل هو صالح لكل واحد منهما لأنه يصلح تقييده بكل واحد منهما ألا ترى أن الشارع أمرنا بالإيمان دائما وأمرنا بالحج مرة واحدة.

ش: حجة هذا القول أن الأمر ورد للتكرر كالأمر بالإيمان وكالأمر بالصلوات الخمس، وللمرة كالأمر بالحج والأمر بالصلاة على النبي ﷺ، والأصل عدم المجاز والاشتراك، فوجب جعله للقدر المشترك، وهو أصل الفعل.

قال الغزالي: وجوب الإيمان دائما لم يؤخذ بمجرد قوله: «آمنوا» لكن الأدلة دلت على أن دوام الإيمان مقصود.

تنبيه:

قال القرافي: الإيمان إذا استحضره الإنسان في قلبه فهذا هو الإيمان الفعلي فإذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه مؤمن وله أحكام المؤمنين في

الدنيا والآخرة. اهـ، قاله في الفرق الرابع والثلاثون بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية.

وقد ثبت في الأثر عن معاذ بن جبل أنه كان يقول للرجل من إخوانه: اجلس بنا نؤمن ساعة.

قال ابن حجر في الفتح: قال القاضي أبو بكر بن العربي: لا تعلق فيه للزيادة لأن معاذا إنما أراد تجديد الإيمان لأن العبد يؤمن في أول مرة فرضا ثم يكون أبدا مجددا كلما نظر أو فكر، وما نفاه أولا أثبته آخرا لأن تجديد الإيمان إيمان. اهـ

ص: ولصلاحية الأمر المطلق لكل واحد من القيدين حسن من السامع الاستفهام لما فيه من الإبهام.

ش: حسن الاستفهام دليل الاشتراك فلما حسن الاستفهام دل على أن مطلق اللفظ لا ينبئ عنه، ولو كان أيضا مطلق الأمر يقتضي واحدا بعينه من التكرار أو المرة لما خفي على مثل الأقرع وهو من صميم العرب العاربة، ولما أقره رسول الله ﷺ على تردده في الصيغة.

ص: ففي الحديث أن الأقرع بن حابس أو سراقة ابن مالك لا أدري أي الرجلين سأل رسول الله ﷺ عام حجة الوداع فقال يا رسول الله ﷺ: أحجنا لعامنا هذا أم للأبد؟، يعني: هل يجزئنا حجنا عن عامنا هذا فقط فنحتاج إلى تكرير حج في كل سنة أو يجزئنا: للأبد، فقال رسول الله ﷺ: «للأبد»، فلولا أن الأمر المطلق يحتمل التكرار والمرة الواحدة لما حسن من السائل هذا السؤال.

ش: السائل عن خصوص التكرار في الحج إنما هو الأقرع بن حابس وأما سراقة فقد سأل عن أمر آخر وهو فسخ الحج إلى العمرة، ففي الصحيحين واللفظ لمسلم: «أهللنا أصحاب محمد ﷺ بالحج خالصا وحده»، قال عطاء: قال جابر: فقدم النبي ﷺ صبح رابعة مضت من ذي الحجة، فأمرنا أن نحل، قال عطاء: قال «حلوا وأصيبوا النساء» قال عطاء: ولم يعزم عليهم، ولكن أحلهن لهم، فقلنا: لما لم يكن

بيننا وبين عرفة إلا خمس، أمرنا أن نُفْضِيَ إلى نسائنا، فنأتي عرفة تقطر مذاكيرنا المني، قال: يقول جابر بيده -كأني أنظر إلى قوله بيده يحركها- قال: فقام النبي ﷺ فينا، فقال: «قد علمتم أني أتقاكم لله وأصدقكم وأبركم، ولولا هديي لحللت كما تحلون، ولو استقبلت من أمري ما استدبرت لم أسق الهدي، فحلوا»، فحللنا وسمعنا وأطعنا، قال عطاء: قال جابر: فقدم عليّ من سعايته، فقال: بم أهللت؟ قال: بما أهل به النبي ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ: «فأهد وامكث حراما»، قال: وأهدى له عليّ هديا، فقال سراقة بن مالك بن جعشم: يا رسول الله، ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: «للأبد».

قال في فتح الباري: الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ، والجواب وقع عما هو أعم من ذلك. اهـ

قال في المراقي مشيرا إلى الخلاف في هذه المسألة:

وهـــل لمـــرة أو إطلاق جلا ... أو التكـــرر اختـــلاف مـــن خلا

أو التكـــرر إذا مـــا عـــلقـــا ... بشـــرط أو بصـــفة تـــحققـــا

الأمر الموسع:

ص: **المسألة الرابعة: في الأمر الموقت بوقت موسع**

ش: وهو أن يكون الوقت أكثر من الفعل المأمور به وهو قسمان:

الأول: ما يكون وقته غير محدود كالحج والكفارة وقضاء الصلوات الفائتة. على القول بالتراخي.

والثاني: أن يكون وقته محدودًا وهذا القسم هو محل الخلاف بين العلماء، فاختلفوا في ثبوته، فمنهم من أنكره، ومنهم من اعترف به، وهم الجمهور.

ص: **هل يتعلق بأول الوقت خاصة أم بآخره خاصة أو لا يختص تعلقه بجزء معين من الوقت؟، اختلف في ذلك الأصوليون، فبعض الشافعية يرون أن الأمر متعلق بأول الوقت فإن تأخر الفعل عن أول الوقت ووقع في آخره فهو قضاء سد مسد الأداء.**

ش: قال القرافي: الشافعية اليوم تنكر هذا المذهب، غير أنه منقول في كتب كثيرة من كتب الأصول. اهـ

ومستند هذا القول: أن الأصل ترتب المسببات على أسبابها، فوجوب الظهر مثلاً متعلق بأول الوقت وهو الزوال، إذ الأصل ترتب المسبب عقيب سببه، وأيضًا الجمع بين التوسع والوجوب محال لأنهما متناقضان، لأن التوسع يقتضي جواز الترك والوجوب يقتضي منع الترك وهما متنافيان.

أجيب عن هذا: بأن جواز الترك في زمان خاص لا ينافي الوجوب، وإنما الذي ينافي الوجوب هو: جواز الترك في جميع الأزمنة.

ص: وبعض الحنفية يرون أن الأمر متعلق بآخر الوقت فإن قدم في أوله فهو نفل سد مسد الفرض.

ش: مستند هذا القول: أن الإثم إنما تعلق بآخر الوقت على تقدير ترك الفعل، ولا يتعلق الإثم بأول الوقت لأنه لو كان الوجوب متعلقًا بأول الوقت لكان آثما بالتأخير عن أول الوقت لأنه ترك واجبًا من غير عذر، ولا قائل بالتأثيم إذا أخر الفعل عن أول الوقت لأن خاصية الوجوب الإثم، فإذا انتفى الإثم انتفى الوجوب لأن انتفاء خاصية الشيء يقتضي انتفاءه وثبوت خاصية الشيء يقتضي ثبوته.

ص: والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر لا يختص تعلقه ببعض معين من الوقت.

ش: بل هو متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين الحدين وهو: معنى شائع بين أجزاء الوقت كلها لا يتعين لجزئي أولي، ولا لجزئي آخري، ولا لجزئي وسطي لصدقه على كل جزء على البدلية ولا يرد على هذا القول مخالفة قاعدة كما ورد على غيره من الأقوال.

ص: فإنه لو تعلق بأوله لكان المؤخر عاصيا بالتأخير ولكان قاضيا لا مؤديا، وحينئذ يجب عليه أن ينوي القضاء وهو خلاف الإجماع.

ش: صاحب هذا القول يرى أنه إن فعل الفعل آخر الوقت فذلك قضاء يسد مسد الأداء، أي: يقوم مقام الأداء في سقوط الإثم ويرد هذا المذهب اتفاق العلماء على جواز تأخير الصلاة فلو كان هذا التأخير قضاء لزم تفويت الأداء لفعل القضاء لغير عذر وهو أمر غير معلوم في الشريعة وإنما المعهود في قواعد الشريعة أن الإذن في ذلك إنما يكون لأجل العذر كضرورة السفر أو المرض في رمضان أو غيره من العبادات.

ص: ولو تعلق بآخر الوقت لكان المقدم متطوعا لا ممتثلا للأمر ولوجب عليه نية التطوع ولما أجزأت عن الواجب كما لو فعلها قبل الوقت، وهذا خلاف الإجماع فثبت أن الأمر لا يتعلق ببعض معين.

ش: صاحب هذا القول يرى أنه إن قدم الفعل فهو نفل يسد مسد الواجب أي: يقوم مقام الواجب في سقوط الإثم ويرد على هذا المذهب: أن إجزاء غير الواجب عن الواجب خلاف الأصول والقواعد، ويرد عليه أيضا أن الرسول ﷺ وأصحابه -رضي الله عنهم- ما صلّوا فرضًا قط، لأنهم كانوا يصلون أول الوقت، ولا يؤخرون إلى آخر الوقت فيفوت لهم على هذا القول أجر الواجب، وذلك في غاية البعد.

ص: ومما يبني على هذا الأصل اختلافهم في الصبي إذا صلى في أوّل الوقت ثم بلغ قبل انقضاء الوقت، فالشافعية يرون أن الصلاة تجزئه لأن الوجوب عندهم متعلق بأول الوقت فهذا الصبي قد بلغ بعد انقضاء الوقت فلا إعادة عليه كما لو بلغ بعد انقضاء الوقت، والحنفية يرون أن الصلاة لا تجزئه لأن الوجوب عندهم يتعلق بآخر الوقت فقد أدركه زمن الوجوب وهو بالغ فوجب عليه أن يصلي كما لو بلغ قبل الوقت.

ش: استشكل ابن السمعاني -وهو شافعي المذهب- مذهب أصحابه في هذه المسألة، فقال في كتاب الاصطلام في الخلاف بين الإمامين أبي حنفية، والشافعي: إذا صلى الصبي في أول الوقت ثم بلغ في آخره لا إعادة عليه عندنا، وعندهم عليه الإعادة وهو اختيار المزني.

والمسألة في نهاية الإشكال وهي واضحة للمخالفين، لأن المؤدى في أوّل الوقت نفل فإذا أدرك بالبلوغ آخر الوقت وجب فرض الوقت عليه، ألا ترى أنه لو لم يكن صلى وجب عليه، ولأنه وقت الوجوب فإذا أدركه الوجوب بالغاً فقد أدرك وقت الوجوب، فأفاد الوجوب، وأما دليل صحة مذهب الشافعي –رحمة الله عليه– فقد قال بعض أصحابنا: إن فرض الوقت يجب على الصغير وجوب مثله بدليل ورود الأمر به والضرب عليه عند الامتناع، وبدليل الأمر بالوضوء وهو واجب وإذا وجب عليه وقد فعله فلا يجب ثانياً.

وهذا ليس بشيء لأن البلوغ شرط التكليف في العبادات البدنية بالإجماع بنص النبي ﷺ، ولأن حد الواجب ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، وهذا لا يوجد في حق الصغير.

والمعتمد في المسألة أن نقول: لم يدرك البلوغ وقت الوجوب فلا تجب عليه الصلاة كما لو بلغ بعد مضي الوقت، وإنما قلنا ذلك، لأن الوقت غير مراد لعينه، وإنما هو مضروب للصلاة فإذا اتصلت به الصلاة المضروب لها الوقت انتهى في حق المصلي، لأنه إذا كان إنما شرع لمعنى فإذا تمّ ذلك المعنى وانتهى لم يكن لبقاء الوقت معنى. وهذا لأن وقت الصلاة بعد الفراغ من الصلاة لا عمل له في معنى ما، فلم يكن وقت الصلاة بل كان زماناً من الأزمنة مثل سائر الأزمنة، فأما في حق غير المصلي فيبقى الوقت مشروعاً في حقه بظهور عمله وفائدته. اهـ

وقد أورد الحنفية على الشافعية أن الحج إذا فعله الصبي ثم بلغ يلزمه، فما الفرق بينه وبين الصلاة؟

أجاب الشافعية: إنما لزمه الحج لأن الواجب فريضة العمر فعين لفعله أكمل حالات الإنسان شرعاً ليجعل بفعله في هذه الحالة كالمستوعب لجميع عمره بفعله، وهذا لا يوجد في حال الصغر، لأنه حالة ناقصة ولا يمكن أن يجعل بفعله فيه بمنزلة المستوعب لجميع عمره بفعله لأن الحالة الناقصة لا تنتظم الحالة الكاملة والحالة الكاملة جاز أن تنتظم الحالة الناقصة. اهـ

ص: وعندنا في المذهب في ذلك قولان ونظرنا فيه فقهي ومحله كتب الفقه.

ش: يعنى أن الخلاف في المذهب ليس مبنيا على الخلاف هل الوجوب متعلق بأول الوقت أم بآخره لأن مشهور مذهبهم هو الإعادة مع أنهم لا يرون أن الوجوب متعلق بآخر الوقت بل يرونه متعلقا بالقدر المشترك.

قال القاضي عبد الوهاب في عيون المسائل: كذلك عندنا لو صلّى في أول الوقت، ثمّ بلغ في آخره فإنّه يعيد خلافًا للشافعي. اهـ

ص: ومن ذلك اختلافهم هل التغليس أفضل في صلاة الصبح أم الإسفار، فالشافعية ترى أن التغليس أفضل لأنه زمن الوجوب، والحنفية ترى الإسفار أفضل لأنه زمن الوجوب.

ش: لم يذكر مذهب مالك في التغليس لأنه ليس مبنيا على الخلاف هل الوجوب متعلق بآخر الوقت أم بأوله وإنما هو مستفاد من دليل خارج.

قال المازري في شرح التلقين: اختلف الناس في الأفضل من وقت صلاة الصبح، فذهب مالك والشافعي إلى أن أوّل الوقت أفضل، وذهب أبو حنيفة إلى أنّ آخر الوقت أفضل، وحكى الطحاوي عنه أنّ الأفضل الجمع بين التغليس والإسفار، بأن يبدأ الصلاة في التغليس ويختمها في الإسفار، دليلنا على استحباب التغليس قول عائشة ﷺ: «كان النساء يخرجن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من الغلس.» وهذا فيه إثبات الفضل في التغليس لأن قولها كان إشارة إلى المداومة على هذا الفعل. اهـ

فرض الكفاية:

ص: المسألة الخامسة: في أن الأمر إذا كان يسقط بفعل بعض المكلفين هل يتعلق ابتداء بجميع المكلفين ثم يسقط بفعل من فعل عمن لم يفعل أو إنما يتعلق ابتداء ببعض المكلفين؟

ش: هذا هو الواجب على الكفاية، ويسمى فرض الكفاية لأن البعض يكفي في القيام به، ولأجل ذلك يقال في معناه: هو الواجب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره، ولقد اختلف الأصوليون في متعلق الخطاب في فرض الكفاية.

ص: فجمهور العلماء يرون أنه يتعلق ابتداء بالجميع، ومنهم من يرى أنه يتعلق ببعض غير معين.

ش: الجمهور نظروا إلى مقتضى الشرع لتعذر خطاب المجهول ومخالفهم نظر إلى مقتضى اللغة في النصوص الواردة في فرض الكفاية.

قال القرافي في التنقيح: إنّ الشرع خالف مقتضى اللغة في هذه المسألة، فالعرف اللغوي يقتضي أن فرض الكفاية يتعلق بطائفة غير معينة لأن النصوص الواردة بفرض الكفاية كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾، فهذه الآيات مقتضى اللغة فيها بعض غير معين وإنما خالف الشرع هنا عرف اللغة لتعذر خطاب المجهول وهو غير المعين، لأنه لو علق الخطاب بغير معين لأدى ذلك إلى تعذر الامتثال فيضيع الواجب حينئذ، إذ لكل واحد من المكلفين أن يقول إني لم أتعين لذلك، فيضيع الواجب، فإذا أوجب ابتداءً على الجميع، فإنّ كل واحد ينبعث إلى فعله ليخلص من العقاب. اهـ

ص: وحجة الجمهور أنّ العقاب يعم جميعهم إذا تركوه إجماعا وإنما يعم العقاب لعموم الوجوب.

ش: **المراد بعقاب الجميع:** هو عقاب جميع أهل البلد لا جميع الأمة إذ لا يتصور ذلك فيها لعصمتها، وهل معنى كونه على الجميع أنه واجب على جميع المكلفين من حيث إنه جميع، أو معناه أنه واجب على كل واحد، ويظهر تغاير القولين في كيفية التأثيم عند الترك، فعلى الأول تأثيم كل واحد يكون واقعا بالذات، وعلى الثاني بالعرض. اهـ قاله في البحر المحيط.

قال في المراقي :

وهـو عـلى الجميع عند الأكثر	**لإثـمهم بالتـرك والتـعذر**
وفـعـل مـن به يـقوم مسقط	**وقيل: بالبعـض فقـط يرتبـط**
مـعـيـنـا أو مـبهما أو فـاعلا	**خلف عـن المخـالفين نقـلا**

ص: ومما ينبني على هذه المسألة أنّ الحاضر الصحيح إذا عدم الماء فإنه يتيمم للفرائض المتعينة كالصلوات الخمس ولا يتيمم للنوافل، وفي تيممه للجنازة خلاف بناء على هذا الأصل، فمن يرى أنه يتيمم يرى أن الوجوب يتعلق بجميع المكلفين ابتداء، ولا فرق على هذا في الابتداء بين فرض العين وفرض الكفاية، ومن يرى أنه لا يتيمم يرى أن الوجوب لا يتعلق بجميع المكلفين فكانت الجنازة في حقه كالنوافل.

ش: اختلف أهل المذهب في تيمم الحاضر الصحيح للجنازة فمنهم من منع التيمم مطلقا ويشهد له ظاهر المدونة لقولها: «ولا يصلي على جنازة بتيمم إلا مسافر عدم الماء»، فمفهوم الحصر يفيد أن الحاضر لا يتيمم.

ومشهور المذهب هو التفرقة بين الجنازة المتعينة وغيرها، فيجوز أن يتيمم الحاضر الصحيح للمتعينة دون الأخرى لأنها إذا لم تتعين صارت كالسنة.

وقد استشكل ابن عبد السلام وتبعه خليل في التوضيح هذه التفرقة لأنه إذا كان مذهب أهل السنة في فرض الكفاية خطاب الجميع حتى تفعله طائفة منهم، فلا فرق بين تعينه وعدم تعينه.

الواجب المخير:

المسألة السادسة:

ينقسم الوجوب بحسب المأمور إلى: عين، وكفاية وبحسب وقته إلى مضيق وموسع، وقد تقدم الكلام على هذه الأقسام، كما ينقسم بحسب المأمور به إلى معين، ومخير، والكلام في هذه المسألة على المخير: وهو إيجاب شيء مبهم من أشياء محصورة كخصال الكفارة وجزاء الصيد وفدية الأذى.

ص: في أن الأمر بواحد من أشياء هل يقتضي جميعها أو يقتضي منها واحدا لا بعينه؟

قد اختلف في ذلك الأصوليون على أقوال:

ش: اختلفوا فيه كما اختلفوا في الواجب الموسع لكن كيفية الخلاف في الواجب الموسع مخالفة لكيفيته في الواجب المخير.

ص: أشهرها هذان القولان، ومثاله: خصال الكفارة: الإطعام والكسوة والعتق:

ش: **الأول منهما للمعتزلة** فإنهم يقولون وجوب الجميع على التخيير، أي لا يجوز الإخلال بجميعها، ولا يجب الإتيان بجميعها.

والثاني للجمهور فإنهم قالوا الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين الخصال فيكون المشترك متعلق الأمر ولا تخيير فيه والخصوصيات هي متعلق التخيير، ولا وجوب فيها لأنه لا يجب عليه عين العتق ولا عين الكسوة ولا عين الإطعام بل له ترك كل واحد من هذه الخصوصيات بفعل الآخر ويخرج عن العهدة بفعل المشترك في أيها شاء فإن أعتق حصل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها، وكذلك إن كسا أو أطعم. اهـ

وهل الخلف في هذه المسألة معنوي تبنى عليه ثمرة كما سيأتي للمصنف، أو هو لفظي لا ينبى عليه فرع كما يرى إمام الحرمين والرازي والشاطبي فإنه قال في الموافقات: كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا، كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير، فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل، وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام وفي أصول الفقه له تقرير أيضا. اهـ

ص: وتظهر فائدة الخلاف في العبد والمسافر إذا كانا إمامين في الجمعة هل تصح صلاة المؤتمين بهما أو لا؟ فابن القاسم يرى أنها لا تصح وأشهب يرى أنها تصح، ووجه قول ابن القاسم أن الواجب في حق العبد غير معين لأنه مخير بين الجمعة والظهر فالواجب عليه إحداهما لا بعينها، فالعبد مفترض في مطلق الصلاة التي هي إحداهما ومتنفل في خصوصية الجمعة فإذا اقتدى به المأموم في خصوصية الجمعة التي هي فرض عليه كان اقتداؤه اقتداء مفترض بمتنفل وذلك لا يصح، ووجه قول أشهب أن خصوصية الجمعة واجبة على العبد بناء على أن الأمر بواحد من أشياء يقتضي وجوب الجميع.

ش: **قلت**: تخريج هذه المسألة على القولين في الواجب المخير مشكل، لأن من أوقع أحد أنواع المخير فيه لم يوقع إلا واجبا، وعليه فالعبد إذا اختار إيقاع الجمعة فإنه لم يوقع إلا واجبا، فإذا اقتدى به الحر لم يكن فيه اقتداء مفترض بمتنفل بل اقتداء مفترض بمفترض.

وأصل هذا التخريج للقرافي فإنه قال في الفروق: وأما قاعدة تعين الواجب فليس على خلاف الأصل وتحريره أنه حينئذ يعتقد أنّ المرأة والعبد والمسافر ونحوهم لما لم تجب عليهم الجمعة فإذا حضروها أجزأت عنهم مع أنها غير واجبة فيكون من باب إجزاء ما ليس بواجب عن الواجب، وليس كذلك، بل الواجب عليهم إحدى الصلاتين، إما الظهر وإما الجمعة، فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين،وهو مفهوم إحداهما كالواجب في خصال الكفارة إحدى الخصال، فإذا أحرم العبد بالجمعة فقد أحرم بإحدى الصلاتين، وعينّ ذلك المشترك في أحد معنييه،كما يعينّ المكفر إحدى الخصال بالعتق، فهو معين للواجب، لا فاعل لغير الواجب من كل وجه فأجزأه عن الواجب، بل غير الواجب هاهنا هو خصوص الجمعة، لا مطلق إحدى الصلاتين، فالجمعة مشتملة على أمرين خصوص غير واجب وهو كونها جمعة، وعموم واجب وهو كونها إحدى الصلاتين، فأجزت عن الواجب من جهة عمومها الواجب لا من جهة خصوصها الذي ليس بواجب، كما أن المكفر عن اليمين بالعتق في عتقه أمران: خصوص وهو كونه عتقا، وعموم وهو كونه إحدى الخصال الثلاث فيجزئ العتق عنه من جهة عمومه الواجب لا من جهة خصوصه الذي ليس بواجب وهذا ليس على خلاف الأصل بخلاف القاعدة الأولى في الامتناع.

ويتمهد الفرق بأربع مسائل أخر:

المسألة الأولى: قالوا: العبد لا يؤم في الجمعة لأن المذهب أن المفترض لا يأتم بالمتنفل. انتهى محل الاستشهاد منه.

لم يسلم ابن الشاط كلام القرافي فقال معقبا عليه: ما قاله فيها غير صحيح فإنه جعلها من الواجب المخير، وموقع نوعي الواجب المخير أو أنواعه لا يوقع إلا واجبا فالعبد إذا اختار إيقاع الجمعة لا تقع إلا واجبة، فالحر إذا اقتدى به لم يكن مفترضا ائتم بمتنفل، فينبغي أن يصح اقتداؤه به، وما قاله من أن الخصوصيات غير واجبة مسلّم لكن من حيث هي خصوصيات معينات لا من حيث هي داخلة تحت العموم فإن العموم على ما التزمه هو واجب؟ وهل يمكن إيقاع العام من حيث هو عام هذا لا سبيل إليه، وإنما يقع من حيث الخصوص الشخصي خاصة لا يمكن غير ذلك بوجه، فالعام على هذا لا يقع إلا في الخاصة.

ص: والذي ذهب إليه الجمهور هو أن الأمر يتعلق بواحد لا بعينه، وحجتهم في ذلك أن من ترك الجميع إنما يعاقب عقوبة من ترك واجبا واحدا لا عقوبة من ترك واجبات كثيرة.

ش: من ترك الصلوات الخمس فإنه يعاقب على ترك كل واحدة، بخلاف خصال الكفارة فإنه إن ترك الجميع عوقب على أقلها، لأنه لو اقتصر عليه لأجزأه.

ص: إجماعا.

ش: في المسألة خلاف لكنه غير معتبر، قال الرهوني في تحفة المسؤول: منهم من يرى أنه إن ترك الجميع عوقب على كل واحد، وإن فعل الجميع أثيب على كل واحد، وإن فعل البعض سقط الفرض، وهذا غير مذهب الفقهاء، لأنه عندهم إنما يعاقب إذا ترك الجميع على ترك واحد، وكذا إذا أتى بالجميع إنما يثاب على فعل واحد، إلا أن يقال: لما كان المعتبرون منهم كأبي هاشم وابنه وعبد الجبار قائلين بأنه إنما يثاب إذا فعل الجميع ثواب من أتى بواحد ويعاقب عقاب من ترك واحدا حكم بأنه لا خلاف بين المعتزلة وبين الفقهاء في المعنى، إذ ذلك المذهب المخالف هو مذهب غير المعتبر منهم. اهـ

ص: فدل على أنه لا يجب عليه جميعها.

ش: إن فعل الجميع معا فإنه لايثاب ثواب الواجب على كل واحد، بل على أعلاها، وإنما أثيب على أعلاها وعوقب على أدناها نظرا لقاعدة سعة الثواب بدليل تضعيف الحسنات، وقاعدة ضيق باب العقاب بدليل عدم تضعيف السيئات.

هل يقتضي الأمر الإجزاء أم لا؟

ص: المسألة السابعة: في الأمر بالشيء هل يقتضي فعله الإجزاء أم لا؟

ش: هل الإتيان بالمأمور به على الوجه الذي أمر به مستلزم الإجزاء أم لا؟

قبل الخوض في المسألة لابد من تفسير الإجزاء لأنه ينبني على تفسيره تحرير النزاع في المسألة وقد ذكروا فيه تفسيرين:

أحدهما: -وهو الأصح- أن المراد من كونه مجزئا هو أن الإتيان به كاف في سقوط التعبد، وإنما يكون كافيا إذا كان مستجمعاً لجميع الأمور المعتبرة فيه.

وثانيهما: أن المراد من الإجزاء: سقوط القضاء، وهذا يرده أنه لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات لم يكن مجزئا مع سقوط القضاء، قال في المراقي:

كفايـــة العبـــادة الإجـــزاء ... وهي أن يسقـط الاقتضـــاء

أو السقوط للقضا وذا أخـص ... من صحة إذ بالعبادة يخص

ص: اعلم أن الأصوليين اختلفوا في أن المكلف إذا فعل ما أمر به هل يلزم انقطاع التكليف عنه أو لا يلزم بل يجوز دوام التكليف؟ في ذلك قولان:

ش: الأول للفقهاء وجمهور المتكلمين، والثاني نقل عن أبي هاشم وابنه والقاضي عبد الجبار.

ص: وهذه المسألة إن أخذت على ظاهرها.

ش: هذا إشارة منه إلى أن الخلاف في المسألة غير محقق لأن بعض المحققين كالقرافي وابن دقيق العيد يرون أن الخروج عن العهدة متفق عليه بين القولين وإنما النزاع في الدليل المخرج عن العهدة هل هو النص والبراءة الأصلية معا أو البراءة

الأصلية فقط؟ فالجمهور يقولون المدرك في الخروج عن العهدة هو أمران: الإتيان بالمأمور به مع البراءة الأصلية، لأن الأمر اقتضى شغل الذمة بالمأمور، فكما أن الأمر سبب الشغل، فالإتيان بالمأمور به سبب البراءة بعد الشغل.

وأما الجبائي فيقول البراءة الأصلية فقط لأن الإنسان ولد بريئا من جميع الحقوق، وورود الأمر اقتضى شغل الذمة بالفعل فإذا أتى به بقي عدم التكليف به مستفادا من البراءة الأصلية.

ونظير هذا الخلاف كما يقول القرافي خلافهم في مفهوم الشرط في من قال لعبده إن دخلت الدار فأنت حر، فإذا لم يدخل الدار فإنه لا يعتق عليه اتفاقا، وإنما الخلاف في المدرك هل عدم عتقه مستفاد من الملك السابق مع انتفاء الشرط المعلق عليه، أو المدرك هو استصحاب حال المشروط فقط وهو الملك السابق لا لفظ التعليق. اهـ

وبعض المحققين بنى المسألة على الخلاف في تفسير الإجزاء فإذا فسرنا الإجزاء بالكفاية في سقوط الطلب كما هو المختار فالإتيان يستلزم الإجزاء بلا خلاف.

وأما إذا فسرناه بسقوط القضاء فهو محل الخلاف بين الجمهور والجبائي.

قال ابن الحاجب في مختصره: **مسألة** : الإجزاء: الامتثال، فالإتيان بالمأمور به على وجهه يحققه اتفاقا وقيل: الإجزاء: إسقاط القضاء، فيستلزمه وقال عبد الجبار: لا يستلزمه. اهـ

قال الزركشي في البحر المحيط: لابد من تحرير محل النزاع فنقول: الإجزاء يطلق باعتبارين:

أحدهما: الامتثال.

والثاني: إسقاط القضاء، فالمكلف إذا أتى بالمأمور على وجهه فعلى الأول هو مجزئ بالاتفاق، وعلى الثاني هو موضع الخلاف. اهـ

وحجة الجبائي أنه لو كان الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقطا للقضاء لما وجب قضاء الحج الفاسد بعد إتمامه.

قال ابن العربي في المحصول: الذي أوقعهم في ذلك وغرهم به مسألة الحج الفاسد فإنه لما أجمع العلماء على المضي فيه مع عدم الاعتداد به ركّبوا منها مسألة إجزاء المأمور به وهذا خرق لا يرقع لأن المضي في الحج الفاسد فيه معنيان يقطعان به عن هذه المسألة:

أحدهما: أن الأمر بالمضي فيه إنما هو بعد التلبس به والخلاف إنما يجب أن يكون في الأمر المبتدأ.

الثاني: أن الأمر بالمضي في الحجة الفاسدة إنما هو عقوبة لا عبادة فأما إذا تبين هذا فالأمر المبتدأ بالتعبد المحض إذا وقع فيه امتثال فلا يتصور في إجزائه خلاف. اهـ

فإذا تبين لك هذا فإنه على التفسير الثاني للإجزاء يمكن بناء هذه الفروع الآتية:

ص: بنى عليها الفقهاء فروعا كثيرة منها: أن من لم يجد ماء ولا ترابا ودخل عليه وقت الصلاة فإنا نأمره بالصلاة على قول ابن القاسم وأشهب

ش: أما على قول مالك فلا يلزمه أداء ولا قضاء، وأما على قول أصبغ فليزمه القضاء دون الأداء وقد نظمت هذه الأقوال، فقيل فيها:

ومن لم يجد ماء ولا متيمما فأربعة أقوال يحكين مذهبا
يصلي ويقضي عكس ما قال مالك وأصبغ يقضي والأداء لأشهبا

ص: ثم إذا صلى هل يقضي تلك الصلاة إذا وجد ماء أو صعيدا أو لا يقضيها؟، فابن القاسم يأمره بقضائها، وأشهب لا يأمره بذلك لأنه يرى أن المكلف أمر بأداء الصلاة على تلك الحالة فإذا فعل ما أمر به انقطع عنه التكليف لأن الأمر يقتضي الإجزاء، ويلزم من الإجزاء سقوط القضاء.

ش: جعل المازري سبب الخلاف كون الطهارة شرطا في الوجوب، أو في الأداء، ونصه في التلقين: فأما الاختلاف في القضاء بين هذه الطائفة فمبني على كون الطهارة شرطا في الوجوب أو في الأداء. فإن قلنا إنها شرط في الوجوب لم يجب القضاء، لأن الشرط فقد فيفقد المشروط، فإذا فقد لم يجب، وما لم يجب لم يقض، وإن قلنا إنها شرط في الأداء وجب القضاء لأن الوجوب قد توجه وما وجب يصح قضاؤه.

ص: وكذلك من لم يجد ثوبا صلى عريانا ثم وجد ثوبا، فيه قولان هل يعيد أو لا يعيد بناء على هذا الأصل؟.

ش: يقول ابن القاسم: لا يعيد إن وجد ثوبا في الوقت، وقال المازري: المذهب يعيد في الوقت.

ص: وكذلك من التبست عليه القبلة فصلى إلى جهة غلب على ظنه أنها القبلة ثم تبين أن القبلة غيرها وأمثال ذلك.

ش: اختلف في المجتهد في القبلة إذا صلى لغيرها غلطا، فالمشهور في المذهب أن الصلاة تجزيه وإنما يعيد في الوقت احتياطا، وقال بعض أهل المذهب لا تجزيه الصلاة ويعيد أبدا، وهو أحد قولي الشافعي.

قلت: انظر في هذين الفرعين الآخرين فإنهما من مسائل الإعادة في الوقت، وليسا من مسألة القضاء التي هي محل الكلام: هل الأمر يقتضي الإجزاء أم لا؟

ولابن زرقون حكاية في مسائل الإعادة في الوقت مع الأمير عبد المؤمن، نقلها البرزلي في فتاويه، وهي أن الأمير لما استولى على مراكش جمع الفقهاء وعاب أهل المذهب المالكي ومن جملة ما قال: عجبا لأهل هذا المذهب يقولون: من طرأ عليه خلل في صلاته يعيد في الوقت فيتحكمون في دين الله –تعالى– لأنها إما صحيحة فلا إعادة أو باطلة فيعيد أبدا، فيا ليت شعري من أين أخذوه؟

فأجابه ابن زرقون ثبت في الصحيح «أن رجلا دخل على رسول الله -ﷺ- وصلى ثم جاء وسلم عليه فرد عليه وقال: ارجع وصل فإنك لم تصل حتى فعل ذلك ثلاث مرات ثم قال له والذي بعثك بالحق ما أحسن غير هذا فعلمني، فقال له: إذا افتتحت الصلاة» إلى آخر الحديث فأمره بإعادة الوقتية ولم يأمره بإعادة ما خرج وقته من الصلوات، فعلى هذا بنى الفقهاء أمرهم فيمن دخل عليه خلل في الصلاة.

ص: والمحققون من الأصوليين يرون أن الأمر يقتضي الإجزاء وانقطاع التكليف عند فعل المأمور به لأن الأمر إما أن يكون متناولا لزيادة على ما أتى به المكلف أو لا يكون متناولا للزيادة، فإن كان متناولا للزيادة لم يكن المكلف حينئذ آتيا بكل ما أمر به، والفرض أنه آت بكل ما أمر به.

ش: قلت: هذا يقتضي خروج الفروع التي بناها على هذا الأصل، لأن الأمر الأصلي يتضمن زيادة على ما أتى به المكلف، فهو يقتضي الأمر بالطهارة وستر العورة واستقبال القبلة، وفاقد الطهورين والعاجز عن الستر والمخطئ في القبلة لم يأتوا بكل ما أمروا به من ذلك، وإنما أتوا بما استطاعوه لقوله ﷺ: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»

قال النووي: هذا الحديث من قواعد الإسلام المهمة ومن جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ ويدخل فيها ما لا يحصى من الأحكام كالصلاة بأنواعها فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقية.

ص: وإن كان الأمر غير متناول للزيادة على ما أتى به المكلف انقطع الأمر والتكليف حينئذ.

ش: لئلا يلزم من بقائه تحصيل الحاصل إن كان المراد بالقضاء لزوم الإتيان بعينه، وإن كان المراد لزوم الإتيان بمثله فهي مسألة التكرار التي تقدم ذكرها.

ص: فصحّ أن الأمر بالشيء يقتضي الإجزاء.

ش: الإجزاء حاصل إجماعا، إذا فسرناه بالكفاية، وإنما النزاع في الدلالة هل هي بالنص أو بالبراءة الأصلية؟

هل القضاء بالأمر الجديد أم بالأمر الأول؟

ص: المسألة الثامنة: في أن الأمر المؤقت بوقت هل يقتضي قضاء الفعل المأمور به بعد فواته عن ذلك الوقت أو لا يقتضيه؟.

اعلم أن العبادة المؤقتة بوقت إذا لم يفعلها المكلف حتى خرج وقتها هل يجب عليه قضاؤها بالأمر الأول أو لا يجب عليه قضاؤها بالأمر الأول؟ بل إن ورد أمر ثان بالقضاء وجب القضاء وإلا لم يجب في ذلك قولان للأصوليين، والجمهور منهم يرون أن القضاء لا يجب بالأمر الأول بل يجب بأمر جديد.

ش: هذه المسألة تجاذبها أصلان:

الأول: الأمر بالمركب أمر بأجزائه.

والثاني: الأمر بفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة مختصة بذلك الوقت، فمن نظر إلى الأصل الأول قال إن القضاء بالأمر الأول لأنه لما تعذر أحد الجزأين، وهو خصوص الوقت، تعين الجزء الآخر، وهو فعل المأمور به، نحو صم يوم الخميس مقتضاه إلزام الصوم، وكونه يوم الخميس فإذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاء الصوم لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وهذا قول الرازي من الحنفية.

ومن نظر إلى الأصل الثاني قال القضاء بأمر جديد، وهذا هو قول الجمهور.

قال السعد في حاشيته على العضد: لا خفاء في أنا إذا تعقلنا صوما مخصوصا، وقلنا: «صوم الخميس»، فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين، فإما أن المأمور به هو هذان الأمران أو شيء واحد يصدقان عليه، ويعبر عنه باللفظ المركب منهما، مثل: «صوم الخميس» فمختلف فيه، فمن ذهب إلى الأول جعل القضاء بالأمر الأول لأن المأمور به شيئان فإذا انتفى أحدهما بقي الآخر، ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمر جديد لأنه ليس في الوجود إلا شيء واحد، فإذا انتفى سقط المأمور

به، ثم اختلافهم في هذا الأصل -وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان، أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان- ناظر إلى الاختلاف في أصل آخر، وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم بمجرد العقل؟ فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين، لأنهما بمنزلة الجنس والفصل، وإن قلنا بالثاني كانا بحسب الوجود شيئا واحدا. اهـ، انظر حلي التراقي، وإلى الخلاف ومبناه أشار في المراقي:

والأمر لا يستلزم القضاء	**بل هو بالأمر الجديد جاء**
لأنه في زمن معين	**يجي لما عليه من نفع بني**
وخالف الرازي إذ المركب	**لكل جزء حكمه ينسحب**

ص: ويحتجون على ذلك بأن الأمر لا يتناول غير الوقت المقدر، ألا ترى أن السيد إذا قال لعبده: «اجلس في الدار يوم الخميس» فإن قوله ذلك لا يتناول الجمعة ولذلك يصح أن يقول له: «اجلس يوم الخميس ولا تجلس يوم الجمعة» فلو كان الأمر الأول متناولا ليوم الجمعة لكان هذا الكلام تناقضا.

ش: يعني أن القضاء لو وجب بالأمر الأول لكان الأمر الأول مقتضيا للقضاء، على معنى أنّ الأمر يتناول وجوب القضاء، والتالي باطل لأن قول القائل: صم يوم الخميس، لا يتناول صوم يوم الجمعة، لا بطريق المنطوق ولا بطريق المفهوم، بدليل صحة قولنا صم يوم الخميس ولا تصم يوم الجمعة، فلو كان متناولا له لحصل التناقض.

ومما يدل لقولهم أيضا حديث معاذة قالت: «سألت عائشة ﵂ فقالت: ما بال الحائض تقضي الصوم، ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية أنت؟ فقلت: لست بحرورية ولكني أسأل، فقالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة».

فعائشة -﵂- اكتفت في الاستدلال على إسقاط القضاء بكونه لم يؤمر به فدل على ذلك على أن القضاء يكون بأمر جديد.

ص: وعلى هذا الأصل اختلف الفقهاء عندنا في المذهب فيمن وجب عليه يوم بعينه لأجل أنه نذره فلم يصمه أو أفسده هل يجب عليه قضاؤه أو لا يجب عليه قضاؤه؟.

ش: إن أفطر عمدا فعليه القضاء، وإن أفطر لمرض أو نسيان ففيه خلاف بين أهل المذهب، والمشهور هو وجوب القضاء في النسيان دون المرض.

ص: فمن يرى أن القضاء بأمر جديد يرى أنه لا يجب عليه قضاؤه إذ ليس عندنا أمر جديد في هذه المسألة يوجب القضاء، وإنما وجب القضاء في رمضان لوجود أمر جديد وهو قوله تعالى:﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، ومن يرى أن القضاء بالأمر الأول فإنه يوجب عليه القضاء لوجود الأمر الأول.

ش: أجاب المخالفون أن الآية دلت أيضا على وجوب قضاء النذر لأن المراد منها هو الإعلام ببقاء الواجب.

قال سعد في التلويح: بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب، وفي الصلاة بنص الحديث، وكلاهما معقول المعنى، لأن خروج الوقت لا يصلح مسقطا، ولا عجز في حق أصل العبادة، فيثبت الحكم في غير الصوم، والصلاة كالمنذور، والاعتكاف قياسا عليهما بجامع أن كلا منهما عبادة وجبت بسببها، فإن قيل: هذا حجة عليكم لا لكم لأن وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة، ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الأداء، قلنا: لا نسلم أن النص لإيجاب القضاء بل للإعلام ببقاء الواجب، وسقوط شرف الوقت لا إلى مثل، وضمان فيما إذا كان إخراج الواجب عن الوقت بعذر، والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم، والصلاة، ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق. اهـ

ص: وكذلك اختلفوا في تارك الصلاة متعمدا هل يجب عليه القضاء؟ فجمهور المالكية أنه يجب عليه القضاء بناء على أن القضاء بالأمر الأول، وهذا كان مأمورا بالصلاة في الوقت،

وابن حبيب من أصحابنا يرى أنه لا قضاء عليه لأن الأمر الأول لا يوجب القضاء وليس عندنا أمر جديد إلا في النوم والنسيان لقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» فلولا أنه ﷺ أوجب القضاء على النائم والناسي لما وجب.

ش: سيأتي كلام المصنف على حجة الجمهور بهذا الحديث في دلالة المفهوم، وقد استوفى الكلام على هذا الحديث شيخنا -حفظه الله وأدام نعمته علينا- فقال في حلي التراقي: قد تمسك بعضهم بدليل الخطاب من الحديث، فقال: إن العامد لا يقضي الصلاة لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلي، وإلى ذلك ذهب ابن حبيب منا، وداود وابن حزم وبعض أصحاب الشافعي، وقد نصر هذا القول تقي الدين ابن تيمية، وقال: ونحن لا ننازع في وجوب القضاء فقط، بل ننازع في قبول القضاء منه وصحة الصلاة في غير وقتها وأطال البحث في ذلك، وكذلك الشوكاني في نيل الأوطار، إلا أنه قال: لم أقف مع البحث الشديد للموجبين للقضاء على العامد على دليل ينفق في سوق المناظرة، ويصلح للتعويل عليه في مثل هذا الأصل العظيم إلا حديث «فدين الله أحق أن يقضى» باعتبار ما يقتضيه اسم الجنس المضاف من العموم، ولكنهم لم يرفعوا إليه رأسا، وقال بعد استضعاف إلحاق العامد بالناسي: والمحتاج إلى إمعان النظر هو عموم حديث: «فدين الله أحق أن يقضى» لاسيما على قول من قال: إن وجوب القضاء بدليل هو الخطاب الأول الدال على وجوب الأداء، فليس عنده في وجوب القضاء على العامد فيما نحن بصدده تردد، لأنه يقول: المتعمد للترك قد خوطب بالصلاة ووجب عليه تأديتها فصارت دينا عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه، إذا عرفت هذا علمت أن المقام من المضايق اهـ.

وكأنهم جعلوها أعظم من أن تقضى قياسا على الغموس، فإنها أعظم من أن تكفر، لكن الغموس على خلاف الأصل.

ثم رأيت الشوكاني قال في توجيه ذلك: إن القائل بأن العامد لا يقضي لم يرد أنه أخف حالا من الناسي، بل لأن المانع من وجوب القضاء على العامد أنه لا يسقط الإثم عنه فلا فائدة فيه، فيكون إثباته مع عدم النص عبثا بخلاف الناسي اهـ.

وقد سبقه إلى هذا الشريف في مفتاح الوصول، فقال: للمانع أن يمنع الأولوية بأن يقول: لا يلزم من قضاء النائم والناسي قضاء صلاة العامد، لأن القضاء جبر، ولعل صلاة العامد أعظم من أن تجبر، وكذلك في اليمين الغموس؛ وقال الشافعية بوجوب الكفارة فيها اهـ.

واستظهر الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي –رحمه الله تعالى– في مذكرة الأصول ما تقدم للشوكاني من الاستدلال على وجوب القضاء بحديث: «فدين الله أحق أن يقضى».

لكن كونه ديْنا هو محل النزاع، فتناول الحديث له إنما يتم إذا ثبت استقراره في الذمة، حتى يصدق عليه أنه ديْن. فتأمل. والعلم عند الله تعالى. اهـ

ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أم لا؟

ص: **المسألة التاسعة: في أن الأمر بالشيء هل يقتضي وسيلة المأمور به أو لا يقتضيه؟.**

ش: الوسيلة: عبارة عن المقدمة التي يتوقف عليها تحصيل الشيء، وتنقسم هذه الوسيلة إلى قسمين:

- وسيلة يتوقف عليها المقصد من جهة الوجود.
- ووسيلة يتوقف عليها المقصد من جهة العلم بالوجود.

فالوسيلة التي يتوقف عليها المقصد من جهة الوجود ثلاثة أنواع: إما شرعي أو عادي أو عقلي.

فالشرعي: كالصلاة على الطهارة فصحة الصلاة تتوقف على حصول الطهارة شرعًا، لقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» فهذا توقف شرعي.

والعرفي: كنصب السلم لصعود السطح لأن صعود السطح لا يمكن إلا بوجود السلم بمقتضى العادة والعرف، فهذا توقف عرفي.

والعقلي: كترك الاستدبار لفعل الاستقبال لأن فعل استقبال القبلة لا يمكن في العقل إلا بترك الاستدبار، لأجل المضادة بين الاستقبال والاستدبار فلا يمكن فعل ضد إلا بترك ضده عقلًا، فهذا توقف عقلي.

وأما الوسيلة التي يتوقف عليها المقصد من جهة العلم بالوجود فهي نوعان:

الأول: وسيلة بواسطة التباس الواجب بغيره أو اختلاط المحرم بالحلال.

مثال الالتباس الإتيان بالصلوات الخمس: إذا ترك واحدة ونسي عينها، فالمقصد هو تحصيل صلاة واحدة وهي: المنسية، والوسيلة تحصيل أربع صلوات غيرها، لأن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس.

ومثال اختلاط المحرم بالحلال: اختلاط المذكاة بالميتة، فالمقصد هو ترك الميتة، والوسيلة ترك المذكاة، فيتوقف ترك الميتة على ترك المذكاة.

وكاختلاط المنكوحة بالأجنبية، فالمقصد هو ترك الأجنبية، والوسيلة له ترك المنكوحة، فتوقف ترك الأجنبية على ترك المنكوحة، قال في المراقي :

فما به تـــرك المـــحرم يـــرى　　　وجوب تركـــه جميـــع من درى

وســـوّين بين جـــهـــل لحـــقـا　　　بعـــد التعـــين ومـــا قد سبقا

الثاني: وسيلة بسبب التقارب فلا يتيقن استيفاء الواجب إلا إذا أتى بغيره لتقارب ما بينهما بحيث لا يظهر حد يفرق بينهما كغسل جزء من الرأس مع الوجه، أو إمساك جزء من الليل، فالمقصد هو غسل الوجه، والوسيلة هي غسل جزء من الرأس، فيتوقف غسل الوجه على غسل جزء من الرأس بواسطة الاستيفاء.

فتحصل من ذلك خمسة: **ثلاثة** يتوقف عليها نفس وجود الواجب **واثنتان** يتوقف عليهما العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب.

ص: وهو معنى قولهم: ما لا يتم الواجب إلا به هل هو واجب أو لا؟

ش: ما يتوقف عليه الواجب قسمان:

الأول: ما يتوقف عليه في وجوبه ويسمى مقدمة الوجوب.

الثاني: ما يتوقف عليه في وقوعه ويسمى مقدمة الوجود.

فأما ما يتوقف عليه إيجاب الواجب فلا يجب بالإجماع لأن الأمر حينئذ مقيد لا مطلق، وسواء كان سببا أو شرطا أو انتفاء مانع.

فالسبب: كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة.

والشرط: كالإقامة هي شرط لوجوب أداء الصوم، فلا يجب تحصيلها إذا عرض مقتضى السفر.

والمانع: كالدين فلا يجب نفيه لتجب الزكاة.

قال في المراقي:

وما وجوبه به لم يجب　　　في رأي مالك وكل مذهب

وأما ما يتوقف عليه إيقاع الواجب ودخوله في الوجود بعد تحقق الوجوب، فإن كان جزءا فلا خلاف في وجوبه لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنا، وإنما الخلاف إذا كان خارجا كالشرط والسبب، كما إذا تقرر أن الطهارة شرط ثم ورد الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر بها على اشتراط الطهارة؟ هذا موضع النزاع، ولهذا عبر بعضهم عنه بالمقدمة، لأن المقدمة خارجة عن الشيء متقدمة عليه، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه.

ص: اختلف الأصوليون في ذلك فجمهورهم يرى أن الأمر يقتضي جميع ما يتوقف عليه فعل المأمور به.

ش: بشرط أن يكون مقدورا للمكلف، وهو ثلاثة أنواع:

الأول: ما كان من أبعاضه وأجزائه كأجزاء الصلاة من القيام والقعود والركوع والسجود، فهذا يتناوله الأمر ويدل عليه من جهة الصيغة.

الثاني: ما كان من شرائطه وأسبابه كالطهارة والقبلة وستر العورة، فهذا يتناوله الأمر أيضا لكن يدل عليها من جهة المعنى لا من جهة الصيغة.

الثالث: ما كان من ضروراته كأخذ جزء من الليل في صوم اليوم وأخذ جزء من الرأس في غسل الوجه، فالأمر ما تناوله ولا دل عليه من جهة اللفظ ولا من جهة المعنى، وإنما ثبت لأنه من ضرورات المأمور جبلة وخلقة.

والفرق بين هذا والذي قبله: أن ما كان من ضرورات المأمور يتصور الإتيان بالمأمور بدونه، وما كان من شرائطه وأسبابه لا يتصور إتيان المأمور به إلا إذا أتي به. اهـ، قاله في البحر المحيط

قال في المراقي مشيرا إلى قول الجمهور:

وما وجــود واجب قد أطلقـا	**به وجـــوبه بـــه تحققـــا**
والطوق شرط للوجوب يعرف	**إن كان بالمحـال لا يكلــف**
كعلمنا الوضوء شرطا في أداء	**فــرض فأمرنــا به بعد بـــدا**

ص: **كالسيد إذا أمر عبده بالصعود على السطح فان العبد مأمور بنصب السلم الذي يحصل به الصعود على السطح.**

ش: هذا مثال لتوضيح المسألة فالسيد أمر عبده أمرا مطلقا لأنه لم يقيده بنصب السلم بخلاف لو أمره أمرا مقيدا كقوله إذا نصبت السلم فاصعد السطح فلا يجب على العبد في هذا الأمر تحصيل السلم اتفاقا.

ص: **ومنهم من يرى أن الأمر بالشيء لا يكون أمرا بما يتوقف عليه ذلك الشيء.**

ش: منهم من أطلق ولم يفرق بين الشرط والسبب، وحجته أن الدال على الواجب ساكت عنه، فالأمر عندهم يقتضي تحصيل المقصد لا الوسيلة، فلم يعطوا

الوسيلة حكم مقصدها بدليل أنه إذا ترك المقصد كصلاة الجمعة والحج فإنه يعاقب عليهما دون المشي إليهما وإذا لم يستحق عقابا عليه لم يكن واجبا لأن استحقاق العقاب من خصائص الوجوب.

ومنهم من فرق بين الشرط والسبب فقال يجب بوجوبه إن كان سببا كمساس النار لمحل أُمر بإحراقه فإن المساس سبب إحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة، وحجتهم أن المسبب أشد ارتباطا بسببه من الشرط بالمشروط لأنه يلزم من وجود السبب وجود المسبب بخلاف الشرط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط.

وقال إمام الحرمين: يجب إن كان شرطا شرعيا كالوضوء للصلاة لا عقليا كترك ضد الواجب أو عاديا كغسل جزء الرأس بغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود لصورة مشروطه عقلا أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي، لتوقف صورة الواجب عقلا أو عادة عليهما، وذلك التوقف مغن عن قصدهما، بخلاف الشرط الشرعي، فلولا اعتبار الشرع له لوجدت صورة مشروطه بدونه.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته– في حلي التراقي: **قلت**: وإذا كان القول بعدم وجوب السبب مطلقا بوجوب مسببه، أو الشرط العقلي والعادي بوجوب مشروطهما، لأن توقف صورة الواجب على ذلك مغن عن قصده، رجع الخلاف في الشروط والأسباب لفظيا، والله تعالى أعلم. اهـ

قال في المراقي مشيرا إلى هذين القولين:

وبعض ذي الخلف نفاه مطلقا والبعض ذو رأيين قد تفرقا

ص: **وحجة الجمهور أن الوسيلة لو لم تكن مأمورا بها لساغ للمكلف تركها، ولو ساغ له تركها لساغ له ترك الواجب لتوقف الواجب عليها، ولو ساغ له ترك الواجب لم يكن واجبا.**

ش: هذا تقرير لحجة الجمهور في حصول التناقض بين وجوب المقصد وعدم الأمر بالوسيلة لأن وجوب المقصد يقتضي عدم جواز تركه، فإذا لم يكن مأمورا

بالوسيلة جاز له تركها، ويلزم من جواز تركها ترك المقصد لتوقفه عليها ولو جاز تركه لزم من ذلك الجمع بين النقيضين، وهو الحكم بعدم جواز ترك المقصد وبجواز تركه.

قال القرافي: لا نزاع في أن المقاصد تتوقف على الوسائل، وإنما النزاع إذا تركت الوسيلة مع المقاصد هل يعاقب عقابين على الوسيلة والمقصد؟ وإذا فعلهما هل يثاب ثوابين عليهما؟ وتعدد الثواب والعقاب لا دليل عليه، وإنما دل الدليل على التوقف، وهو مسلّم إجماعا. اهـ

ص: وعلى هذا الأصل اختلف العلماء في وجوب طلب الماء للطهارة، فالشافعية توجب الطلب والحنفية لا توجبه، وعندنا في المذهب خلاف.

ش: أما بالنسبة إلى المذهب عندنا فالمنصوص هو وجوب الطلب، ومقابله ليس منصوصا وإنما هو قول مخرج على القول بجواز الجمع بين صلاتين بتيمم واحد، ولم يرتض المازري هذا التخريج.

قال المازري في شرح التلقين: أما الطلب فالمشهور من المذهب إثباته، وخرج بعض أصحابنا من القول بإجازة الجمع بين صلاتين فائتتين بتيمم واحد سقوط الطلب، إذ لو كان واجبًا لأمر بالطلب للصلاة الثانية، وجعل المذهب على قولين إيجاب الطلب وإسقاطه، وفي هذا التخريج نظر لأنه قد يكتفى بالطلب الكائن عن الصلاة الأولى عن استئناف طلب للصلاة الثانية ويجعل حكم الطلب الأول منسحبًا على الصلاة الثانية، كما يكتفي بالنية عند افتتاح الصلاة وينسحب حكمها على بقية الركعات. فكذلك يجعل الصلاتين هاهنا كالصلاة الواحدة في حكم الطلبه.

وأما بالنسبة إلى الحنفية فقد قيدوا عدم وجوب الطلب بالسفر، وأما الحضر فهو واجب.

قال العيني في البناية: «وفي «المجتبى»: هذا في الفلوات، أما في العمران فالطلب واجب بالإجماع، ولذا يجب الطلب إذا غلب على ظنه أن بقربه ماء،

وغلبة الظن هي الدليل على وجوده، مثل ما إذا كان في العمران أو رأى في الفلاة طيورا نازلين ومن حيوانات البر ما يستبين، بخلاف ما إذا كانت في براري الرمال سيما طريق الحجاز». اهـ

ص: فمن يرى أن الطلب واجب يقول إن الوضوء واجب، ولا يتوصل إلى الوضوء إلا بطلب الماء فطلب الماء واجب لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ش: التيمم مشروط بعدم الماء، ولا يعلم العدم إلا بعد الطلب لأنه إن طلب احتمل أن يجد الماء والله تعالى قال: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟﴾.

قال المازري: وهذه العبارة إنما تستعمل فيمن بحث عن الشيء فلم يجده ولا يقال لمن كان الماء بقربه وهو قادر على طلبه وتحصيله أنه غير واجد للماء، فإذا دلت العبارة على البحث عن الشيء كان الطلب في مسألتنا واجبًا. اهـ

وأما الحنفية فقالوا عدم الوجدان متحقق بمجرد الفقد فلا يتوقف العلم به على الطلب ولهم تقرير آخر حققوا فيه أن المسألة من جزئيات الأمر المقيد لا من جزئيات الأمر المطلق الذي هو موضوع المسألة.

قال الماوردي ناقلا عنهم في الحاوي: قال أبو حنيفة: الطلب ليس بواجب، فإذا فقد الماء جاز التيمم من غير طلب استدلالا بأن كل عبادة تعلق وجوبها بوجود شرط لم يلزم طلب ذلك الشرط كالمال لا يلزمه طلبه لوجوب الحج والزكاة، فكذلك الماء لا يلزمه طلبه لوجوب التيمم. اهـ

ص: ولذلك أجمعوا على أن من وجبت عليه كفارة بالعتق ولم تكن عنده رقبة وعنده ثمنها أنه يجب عليه شراؤها لأنه لا يتوصل إلى العتق الواجب إلا بالشراء فالشراء واجب.

ش: محل الإجماع إذا كان غير محتاج لثمنها، أما إن كان محتاجاً إلى الثمن فقد اختلفوا فيه، فقال مالك يلزمه لأن القدرة على الثمن تقوم مقام القدرة على المثمن، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يلزمه لأن حاجته تستغرقه فصار كالعادم كما لو وجد الماء وهو يحتاج إليه للعطش.

ص: ولذلك أوجبنا شراء الماء للوضوء في السفر إلا أن يكون مجحفا به فيسقط الشراء للضرورة.

ش: هذا هو مذهب جمهور العلماء، وخالف في ذلك الحسن البصري وابن حزم، فأما الحسن فقال يلزمه الشراء ولو بجميع ماله لأن هذه تجارة رابحة، وأما ابن حزم في الإحكام فقال حكمه التيمم ولا يجوز له شراء الماء بوجه من الوجوه ولا بحال من الأحوال لنهي النبي ﷺ عن بيع الماء ففرّق بين شراء الرقبة وشراء الماء.

هل الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟

ص: المسألة العاشرة: اختلفوا في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟

ش: ليس الخلاف في المفهومين للقطع بأن مفهوم الأمر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده، ولا في اللفظين للقطع بأن صيغة الأمر (افعل) وصيغة النهي (لا تفعل)، وإنما الخلاف في أنّ الشيء المعين إذا أمر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد أم لا؟

قال بعضهم: إن كان له ضد واحد كالأمر بالإيمان فهو نهي عن الكفر قطعا، وإن كان له أضداد كالأمر بالقيام فإن له أضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع فهو محل الخلاف:

- فهل يكون الأمر نهيا عن الأضداد كلها. أو يكون نهيا عن واحد منها غير معين؟
- وفصل بعضهم بين أمر الإيجاب والندب فقال أمر الإيجاب يكون نهيا عن ضد المأمور به أو أضداده لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف أمر الندب.

ولهذا الخلاف ثلاثة قيود:

الأول: أن يكون الأمر نفسيا لا لفظيا وتوضيح ذلك أن المعنى النفسي المعبر عنه مثلا بقولنا «تحرك» هل هو عين المعنى النفسي المعبر عنه بقولنا «لا تسكن» أم لا.

وأما **اللفظي** فلا يدخله الخلاف لأن صيغة «تحرك» غير صيغة «لا تسكن» لاختلاف اللفظين قطعا.

فإن قيل أهل الأصول إنما يتكلمون في اللفظي خاصة فما فائدة ذكر الخلاف في النفسي في فن الأصول؟

فالجواب: أن اللفظي فرع النفسي لدلالته عليه، فإذا وجد أشعر بما يتعلق بالنفسي من كونه عينه أو ضمنيه وتأتي الفائدة حينئذ بوجود اللفظي. اهـ، انظر حلي التراقي.

الثاني: أن يكون الأمر تعلق بواحد معين فإن تعلق بواحد لا بعينه كما في الواجب المخير، فليس الأمر به بالنظر إلى ما صُدَقِه نهيا عن ضده منها ولا مستلزما له، وأما بالنظر إلى مفهومه، وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء، فإن الأمر حينئذ نهي عن الضد الذي هو ما عدا تلك الأشياء.

الثالث: أن يكون وقته مضيقا فإن كان موسعا فليس الأمر نهيا عن الضد لجواز التأخير.

أشار في المراقي لهذه القيود الثلاثة بقوله:

والأمر ذو النفس بما تعينا ... ووقته مضيق تضمنا

نهيا عن الموجود من أضداد ... أو هو نفس النهي عن أنداد

تقييده بالضد يشعر أن النقيض لا خلاف في أنه عينه أو مستلزم له وفي ذلك إشكال حققه وحرر الجواب عنه شيخنا –حفظه الله وأدام النعمة به–

قال في حلي التراقي: **قلت**: وقد عرض لنا إشكال، وهو أنهم اختلفوا في الأمر بالشيء هل هو نهي عن أضداده، واتفقوا أنه نهي عن النقيض أو يستلزمه مع أن النقيض أعم من الضد، والنهي عن الأعم نهي عن الأخص بلا عكس، فكيف تكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن نقيضه أقوى من دلالته على النهي عن ضده؟.

ثم الذي يظهر في الجواب أنه قد يقال: إن مرادهم بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده أو نقيضه الإشعار بذلك حتى يفهم المخاطب بالأمر النهي عن الضد من

صيغة الأمر، بمعنى أنّ اللفظ الدال على الأمر بشيء معين في وقت مضيق مشعر بطلب الكف عن نقيضه أو ضده، وإذا كان هذا هو مرادهم فإنه يرتفع الإشكال، لأنه قد يدّعى التلازم الذهني بين طلب حصول الشيء وبين النهي عن عدمه، فيكون الدال على الأول دالا على الثاني، وأما الضد فإنه أخص من النقيض والمشعر بالأعم لا إشعار له بأخص معين فتأمل. اهـ

ص: فجمهور الأصوليين والفقهاء على أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده، ومنهم من قال ليس نهيا عن ضده.

ش: القائلون إنه نهي عن ضده اختلفوا هل هو عينه أو مستلزم له؟، فالطلب عندهم في نفسه واحد بالنسبة للمأمور به أمر وإلى ضده نهي كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قُرْبًا وإلى آخر بُعْدًا. واختار الغزالي القول بأنه ليس نهيا عن ضده.

ص: وهذه المسألة قريبة من التي قبلها.

ش: أي مسألة ما لا يتم الواجب به فهو واجب لأن ترك الضد شرط عقلي لوجود المأمور به وقد تقدم ذلك في محله.

ومن الغريب أن الغزالي تعارض قوله في المسألتين مع تقاربهما، قال في البحر المحيط: ما الفرق بين هذه المسألة ومسألة الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ فإن اختيار الإمام والغزالي أن المقدمة واجبة وأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده. اهـ

ص: وحجة الجمهور أن ضد المأمور به إما أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه أو مباحا ولا يصح أن يكون مأمورا به لأنه لا يصح الأمر بالضدين لاستحالة الجمع بينهما ولا يصح أن يكون مباحا وإلا لجاز له فعل الضد ويفضي جواز فعل ضد المأمور به إلى جواز ترك المأمور به لاستحالة الجمع بين الضدين، فإذا فعل ضد المأمور به فقد ترك المأمور به، لكن ترك المأمور به لا يجوز، ففعل ضده لا يجوز.

ش: هذا يقتضي أن الضد إنما نهي عنه بسبب فوات المأمور به لأن تفويت المأمور به حرام، وهذا ما سيصرح به قريبا من فائدة الخلاف، وأصل هذا التقرير للحنفية.

قال البزدوي -بعد أن ذكر الخلاف هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أم لا؟- وفائدة هذا أن التحريم إذا لم يكن مقصودا بالأمر لم يعتبر إلا من حيث يفوت الأمر فإذا لم يفته كان مكروها كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود قصدا حتى إذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره. اهـ

قال شارحه علاء الدين البخاري في كشف الأسرار: لم يجعل التحريم في الضد ثابتا. إلا من حيث تفويت الأمر أي المأمور به يعني إنما يجعل التحريم ثابتا في الضد إذا أدى الاشتغال به إلى فوات المأمور به فحينئذ يحرم، لأن تفويت المأمور به حرام، فإذا لم يفوته أي لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها لا حراما ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع إلى ما قال الجصاص في التحقيق لأن الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به أيضا كما بناه الشيخ. اهـ

ص: وتظهر فائدة الخلاف في أنّ العبادة المأمور بها لا ينهى عن ضدها ما لم يفض فعل الضد إلى فواتها، فالقيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس ثم تلافى القيام المأمور به لم تبطل صلاته، لأن جلوسه ذلك غير منهي عنه، لأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده.

ش: هذا تفريع على أن ضد المأمور به إذا لم يفوته كان مكروها لا حراما، فالأمر بالقيام في الصلاة ليس بنهي عن القعود بطريق الأصالة، فإذا قعد ثم قام لم تفسد صلاة بنفس القعود لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر.

قال السعد في التلويح: فإن قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز أن يعود إليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه. اهـ

ص: والجمهور يرون أن الجلوس منهي عنه لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه في أثناء صلاته عمدا بطلت صلاته وإن أمكنه التلافي لأن المصلي فعل منهيا عنه فوجب أن تبطل صلاته.

ش: منشأ الخلاف بين الجمهور وأبي يوسف هو الأمر المطلق هل هو واجب على الفور أم يجوز فيه التراخي فإن كان على الفور فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده وإن كان على التراخي فلا يحرم الضد لعدم التفويت.

قال: في كشف الأسرار: والأمر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند الجصاص كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما ذكره الشيخ، وكان ينبغي أن تكون الكراهة على تقدير كراهة التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به، فالخلاف في التحقيق راجع إلى أن الأمر المطلق على التراخي أم على الفور، ولم ينكشف لي سر هذه المسألة. كالأمر بالقيام يعني في الصلاة ليس بنهي عن القعود بطريق الأصالة والقصد، فإذا قعد ثم قام لم تفسد صلاة بنفس القعود لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر، ولكنه أي القعود يكره لأن الأمر بالقيام اقتضى كراهته. اهـ

ص: وكذلك إذا سجد على مكان نجس، فعند الجمهور تبطل صلاته لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر، والأمر بالشيء نهي عن ضده، فالسجود على مكان نجس منهي عنه فوجب أن تبطل صلاته لفعله ما نهي عنه، وأبو يوسف من الحنفية يأمره بإعادة السجود على مكان طاهر ويجزئه لأن المأمور به السجود على مكان طاهر وقد أتى به، وأما السجود على مكان نجس فليس بمنهي عنه، لأن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده.

ش: هذا تفريع آخر على أن الأمر بالشيء لا يوجب تحريم ضده إلا إذا حصل التفويت به كما يرى أبو يوسف فإنه قال: إنّ من سجد على مكان نجس لا تفسد صلاته لأن السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لأن النهي عنه ثابت بالأمر بالسجود على مكان طاهر، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱسْجُدُواْ﴾. إذ المراد منه السجود على مكان طاهر بالإجماع، وهذا السجود على مكان نجس لا يوجب فوات المأمور به لأنه يمكنه أن يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا. اهـ

وأما عند أبي حنيفة والجمهور فتفسد بناء على أن الضد يفوت المأمور به لأنه لما كان مأمورا بدوام التطهير في جميع الأركان، كان استعمال النجس في وقت ما وفي فرض ما مفوتا للمقصود بالأمر. اهـ

ص: وقد اختلف الشافعية فيمن أودع رجلا وديعة وأمره أن يجعلها في مكان معين، فإن لم ينهه عن جعلها في مكان آخر فنقلها المودع إلى غير ذلك المكان الذي عيّن له المودع ثم ضاعت منه لم يضمن إذا كان الموضع المنقول إليه مثل الأول في الحرز والحفظ.

ش: لم يضمن عندهم في هذه الصورة اتفاقا إما لأن أمره محمول على قصد صيانتها، لا على قصد التحجير على المودع كما قال إمام الحرمين في نهاية المطلب في دراية المذهب، وإما لأن من رضي حرزا رضي مثله وما هو أحرز منه كما قال النووي في المجموع.

ص: وأما إن نهاه عن جعلها في مكان آخر فنقلها هو إلى غيره مما هو مثله في الحرز والحفظ ففي ضمانه قولان: فمن رأى أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده يرى أن لا فرق بين أن يقول له اجعل هذه الوديعة في الموضع الفلاني ويسكت أو يقول له اجعلها فيه ولا تجعلها في غيره، فكما أنه لا ضمان عليه إذا سكت المودع عن النهي فكذلك لا ضمان عليه إذا تلفظ بالنهي، ومن رأى أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده لم ير على المودع ضمانا إن لم يصرح له بالنهي عن وضع الوديعة في غيره إذ لا تعدي في فعل المودع، وأما إذا صرح له بالنهي تحقق حينئذ حصول التعدي من المودع فوجب ضمانه.

ش: إذا نهاه عن جعلها في مكان آخر فنقلها إلى غيره مما هو مثله في الحرز والحفظ ففي ضمانه قولان، قال إمام الحرمين في نهاية المطلب: ذكر صاحب التقريب والعراقيون وجهين:

أحدهما: أنه يضمن لأنه خالف صريحَ قول المودِع من غير ضرورة.

الثاني: لا يضمن أصلاً كما لو كان اقتصر المالك على تعيين البيت ولم ينه عن النقل فإنه لا يضمن في هذه الصورة، وإن كان فحوى التعيين وموجبه من طريق اللفظ ينبئ عن ترك النقل فليكن الحكم كذلك مع التصريح بالنهي عن النقل. اهـ

فتبين من نقل إمام الحرمين وتوجيهه أن من رأى عدم الضمان في هذه الصورة أي صورة التصريح بالنهي عن النقل فإنه يقول بنفي الفارق بين الصورتين لأنه لما لم يؤثر النهي الضمني الموجود في الصورة الأولى -إذ الأمر بالشيء نهي عن ضده- لم يؤثر صريحه الموجود في الصورة الثانية، وأما من قال بالضمان فرأى وجود الفارق بينهما لأن الصورة الأولى لا نهي فيها وإنما الموجود فيها الأمر والأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده بخلاف الصورة الثانية فإن النهي فيها موجود.

قلت: في هذا المسألة أمران : **أحدهما** أن إلغاء الفارق بين الصورتين إنما يظهر على القول بأن الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، وأما إن قلنا إنه يتضمنه فيمكن أن يجاب بالفرق لأن صورة الأمر فيها النهي ضمني لا صريح.

الثاني: أن فائدة اعتبار الأمر بالشيء نهي عن ضده هو ترتيب آثار النهي من تحريم وفساد وغير ذلك عند تلبس المكلف بضد المأمور به وهذه الفائدة إنما تظهر في عكس المثال كما لو فرضنا أن الشافعية اتفقوا على أنه لو قال له ضعها في مكان كذا ولا تضعها في غيره فوضعها في غيره فإنه يضمن ثم اختلفوا هل يضمن لو قال ضعها في مكان كذا وسكت فإن من يرى الضمان يقول الأمر بالشيء نهي ضده ومن يرى عدم الضمان يقول الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده

ص: واعلم أن ابن خويز منداد ذكر أن مذهب مالك -رحمه الله- أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضده وأخذ ذلك من كون مالك -رحمه الله- يقول بمفهوم المخالفة، وسيأتي الكلام في المفهوم إن شاء الله فهذا تمام الكلام في الأمر.

ش: **قلت**: هذا الأخذ مشكل لأن مفهوم المخالفة هو إعطاء المسكوت عنه نقيض حكم المذكور فإذا أمر بشيء فالمسكوت عنه هو ضد المأمور به واعتبار مفهوم المخالفة يقتضي أن الضد ليس مأمورا به لأن ذلك هو نقيض الحكم وكونه غير مأمورا به لا يستلزم كونه منهيا عنه مع أنّ شرط مفهوم المخالفة تعدد متعلق الحكم كما في قولنا في «السائمة زكاة» فالحكم تعلق بمتعدد وهو السائمة والمعلفة فثبت في المنطوق وهو السائمة وجوب الزكاة وثبت في المفهوم وهو المعلفة نقيضه.

وأما قاعدة الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟ فشرطه اتحاد متعلق الحكم كما في الأمر بالقيام في الصلاة فهو نهي عن ضد الفعل وهو الجلوس فيها فمتعلق الحكم واحد وهو الصلاة.

ويوضح ذلك رد المازري على اللخمي، فاللخمي رد على استدلال ابن أبي زيد في أخذه وجوب الصلاة على الميت من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ من طريق مفهوم المخالفة.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا – في الحلي: ورد اللخمي الاستدلال بالآية على وجوب الصلاة على الجنازة بأن النهي عن الشيء إنما يكون أمرا بضده إذا كان له ضد واحد، كالنهي عن الصوم أمر بالفطر؛ وضد المنع من الصلاة أعم من وجوبها وندبها وإباحتها، ورد عليه المازري قائلا: لم يكن –يعني اللخمي– من خائضي علم الأصول، بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير محله كهذه، فمرة مثّل الضد بنقيض الفعل، ومرة بنقيض الحكم، والثاني من قاعدة المفهوم، وشرط الأول اتحاد متعلق الحكم، وشرط الثاني تعدده، والمتعلق في الآية المؤمن والمنافق، وليست من الأول الذي هو الأمر بالشيء نهي عن ضده بل من الثاني الذي هو مفهوم المخالفة اهـ، وسيأتي الكلام في المفهوم إن شاء الله فهذا تمام الكلام في الأمر.



النهي

ص: القول في النهي: اعلم أن الكلام في النهي منحصر في مقدمة ومسألتين إذ هما أهم مسائله.

أما المقدمة فهي في حد النهي وصيغته.

حد النهي:

ص: أما حده: فهو القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء.

ش: قوله: «على جهة الاستعلاء» فائدته هو الاحتراز من الدعاء، نحو: ﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾، ومن الالتماس نحو قول المساوي لمساويه: لا تضرب فلانا لا تؤذه على جهة الشفاعة.

قال القرافي في شرح التنقيح: ولم أر لهم خلافًا في اشتراط العلو والاستعلاء في النهي ويلزمهم التسوية بين البابين. اهـ

قال الشوشاي في رفع النقاب: الأشياخ نصوا على اشتراط العلو أو الاستعلاء معًا في النهي من غير خلاف. اهـ

صيغته والمعاني التي ترد عليها

ص: وأما صيغته فهي «لا تفعل» وقد استعلمت في اللغة في ستة معان منها:

- **النهي كقوله تعالى:** ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾.
- **ومنها الدعاء كقوله تعالى:** ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾.
- **ومنها بيان العاقبة كقوله تعالى:** ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَـٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾.

ش: ومن بيان العاقبة أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ أي: عاقبة الجهاد هو الحياة لا الموت.

ص: **ومنها اليأس كقوله تعالى:** ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟﴾.

ش: أي إيقاع اليأس ولو عبر بالإياس لكان أولى.

ص: **ومنها الإرشاد كقوله تعالى:** ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾

ش: الفرق بين الإرشاد والكراهة أن المفسدة المطلوب درؤها في الإرشاد دنيوية وفي الكراهة دينية، ويظهر ذلك في اختلاف أهل المذهب في كراهة المشمس هل هي شرعية أو إرشادية؟.

قال ابن فرحون: إذا قلنا بالكراهة فالظاهر إنها كراهة إرشاد من جهة الطب وليست كراهة شرعية، والفرق بينهما أن الكراهة الشرعية يثاب تاركها. اهـ

قال الحطاب: في هذا الكلام نظر لأنه حيث نهى الشرع عن شيء أثيب على تركه كمن ترك أكل السم امتثالا لنهي الشرع عن التسبب في قتل النفس وذكر النووي عن بعض الشافعية نحو ما قال ابن فرحون. اهـ

وأصل التمثيل بالآية لإمام الحرمين قال في الغيث الهامع: قال الشارح: وفيه نظر، بل هو للتحريم.

قلت: الظاهر ما قاله إمام الحرمين، فإنه تعالى قال: ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ فبين مصلحة دنيوية وهي تجنب ما يسوؤهم بسماعهم ما يكرهون. اهـ.

ص: **ومنها التحقير كقوله تعالى:** ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾.

ش: أي فهو حقير بخلاف ما عند الله وبعضهم مثّل بها للتقليل، وهل التقليل والاحتقار شيء واحد بناء على تلازمهما غالبا أو هما متغايران؟

قال العطار في حاشيته: غاير البرماوي بينهما فجعل التقليل متعلقا بالمنهي عنه ومثّل له بالآية وجعل الاحتقار متعلقا بالمنهي ومثّل له بقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُواْ قَدْ كَفَرْتُم﴾.

ص: وهي حقيقة في النهي إجماعا، ومجاز في غَيره، فلذلك لا تخرج عن معنى النهي إلا لقرينة.

ش: صيغة النهي وإن كانت مترددة بين هذه المعاني السابقة فلا خلاف أنها مجاز في غير التحريم والكراهة، وإنما الخلاف هل هي حقيقة في التحريم دون الكراهة أو على العكس أو مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي أو المعنوي؟

هل يكون تقدم الوجوب قرينة صارفة عن التحريم أم لا؟

ص: واعلم أن الأصوليين القائلين بأن تقدم التحريم قبل صيغة الأمر قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر اختلفوا في تقدم الوجوب قبل صيغة النهي، فمنهم من يرى أن تقدم الوجوب قرينة تصرف الصيغة عن معنى النهي، كما أن تقدم التحريم قرينة تصرف الصيغة عن معنى الأمر، ومنهم من لا يرى تقدم الوجوب قرينة.

ش: الذين قالوا: بأن الأمر الوارد بعد الحظر يفيد الوجوب لم يختلفوا أن النهي بعد الوجوب يفيد التحريم، وأما الذين قالوا بأنه يفيد الإباحة فاختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد فيه الخلاف وحكم بالإباحة، ومنهم من قال لا تأثير وحكم بأنه للتحريم كما لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم، وفرّق بين الأمر والنهي فقال: إن النهي يعتمد المفاسد والأمر يعتمد المصالح، وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء المفاسد أعظم من غايتهم بتحصيل المصالح.

ص: بل قد نقل الأستاذ أبو إسحاق الاسفراييني الإجماع على أن تقدم الوجوب لا يكون قرينة تصرف الصيغة عن معنى النهي، والحق أن في ذلك خلافا.

ش: تبعه في دعوى الإجماع إمام الحرمين في التلخيص لكنه تعقبه في البرهان قائلا: ذكر الأستاذ أبو إسحاق -ﷺ- أن صيغة النهي بعد تقدم الوجوب محمولة

على الحظر، والوجوبُ السابق لا ينتهض قرينة في حمل النهي على رفع الوجوب وادّعى الوفاق في ذلك.

ولست أرى ذلك مسلّما، أما أنا فساحب ذيل الوقف عليه كما قدمته في صيغة الأمر بعد الحظر وما أرى المخالفين الحاملين للصيغة على الإباحة يسلّمون ذلك. اهـ

ص: **ومثاله قوله تعالى:** ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ **بعد قوله** ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ **والمراد بهذه الصيغة النهي بلا خلاف.**

ش: اختلف المفسرون في المعنى المراد من الآية فقيل لا تجنوا عليهن بقول أو فعل وقيل: المعنى لا تكلفوهن الحب لكم فإنه ليس إليهن. اهـ، نقله القرطبي في تفسيره.

وقد استدل بهذه الآية بعض الحنفية على أن الأصل في الطلاق الحظر.

قال ابن عابدين في حاشية الدر المختار: فحيث تجرد عن الحاجة المبيحة له شرعا يبقى على أصله من الحظر، ولهذا قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ أي لا تطلبوا الفراق. اهـ

ص: **وفي معنى النهي بعد تقدم الأمر قوله تعالى:** ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ **إلى قوله تعالى:** ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ﴾ **فأن الثابت بعد أخذ الجزية تحريم قتالهم بعد تقدم وجوبه.**

ش: لأن الغاية لما كانت تفيد أن حكم ما بعدها يخالف حكم ما قبلها كان الكلام بعدها على تقدير محذوف أي، إذا أعطوا الجزية فلا تقاتلوهم وإنما قال: «وفي معنى النهي» ولم يقل: «ومن النهي» لأن النهي مفهوم لا منطوق على الصحيح، وذهب القاضي أبو بكر إلى أن دلالة الغاية على نفي الحكم عما بعدها منطوق لا مفهوم محتجا أن الكلام معها لابد فيه من إضمار لضرورة تتميم الكلام والإضمار بمنزلة الملفوظ.

هل يقتضي النهي التحريم أم لا؟

ص: وإذا تمت هذه المقدمة فلنتكلم في المسألتين:

المسألة الأولى في كون النهي مقتضيا للتحريم أو الكراهة: وقد اختلف في ذلك، ومذهب الجمهور أنه للتحريم لأن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم لم يزالوا يحتجون بالنهي على التحريم.

ش: من ذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال: «كنا نخابر أربعين سنة ولا نرى بذلك بأسا حتى أخبرنا رافع بن خديج أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة فتركناها لقول رافع»، ولهذا قطع الشافعي قوله: إن النهي للتحريم بخلاف الأمر فله قولان فيه.

ص: وأيضا ففاعل ما نهي عنه عاص إجماعا، لأنه قد خالف ما طلب منه، والعاصي يستحق العقاب، وكل فعل يستحق فاعله العقاب فهو حرام فالنهي يقتضي التحريم.

ش: حكاية الإجماع على المقدمة الصغرى مشكل لأنه إن كان المقصود فاعل ما نهي عنه مطلقا فهو مصادرة لأن الخصم لا يسلّم أن مطلق النهي يقتضي المنع حتى يكون فاعله عاصيا بدليل أن فاعل ما نهي عنه نهي تنزيه ليس عاصيا وإن كان المقصود فاعل ما نهي عنه نهي تحريم فمسلّم لكنه لا يفيد.

ص: وينبني على هذا الأصل مسائل كثيرة من الفقه فمن ذلك: الصلاة في المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق والحمام ومعاطن الإبل وفوق ظهر الكعبة.

ش: أخرج الترمذي: «أن النبي ﷺ ينهى عن الصلاة في سبع مواطن: في المجزرة والمزبلة والمقبرة وقارعة الطريق وفي الحمّام ومعاطن الإبل وفوق ظهر بيت الله الحرام».

ص: فإن العلماء اختلفوا في كون الصلاة في هذه المواضع محرمة أو مكروهة، وعندنا في المذهب في ذلك خلاف مبناه على أن النهي هل يدل على تحريم المنهي عنه أو لا؟، «وقد نهى النبي ﷺ عن الصلاة في هذه المواضع السبعة» أخرجه الترمذي.

ش: حاصل هذه الخلاف باختصار هو ما نقله المازري، قال في شرح التلقين: لم يختلف العلماء في كراهة الصلاة في معاطن الإبل واختلفوا في تعليل النهي عن الصلاة فيها.

وأما الصلاة في المقبرة، فالمشهور من مذهبنا إجازتها وإن كان القبر بين يديه ووافقنا أبو حنيفة والشافعي على الجواز كما حكى بعض أصحابنا.

أما الصلاة في الحمام فأجازها مالك في المدونة. وقال القاضي أبو محمَّد تكره الصلاة داخل الحمّام، وبالكراهة قالت الشافعية، وبالمنع قال ابن حنبل فلا تصح الصلاة عنده.

وأما الكعبة في مذهبنا فقد نص محمَّد بن عبد الحكم على أن من صلى على ظهر الكعبة أن صلاته تجزيه، قال: وهو كالمصلي على أبي قبيس فإنه إنما يحاذي هواء الكعبة الذي بين الأرض والسماء، وبمثل ذلك احتج أيضًا أصحاب أبي حنيفة.

والمشهور عندنا من المذهب منع الصلاة على ظهرها وإنّ ذلك أشد من منع الصلاة في بطنها. اهـ

ص: وكذلك اختلفوا في استقبال القبلة لبول أو غائط هل هو حرام أو مكروه بناء على أن قوله ﷺ: «لا تستقبلوا القبلة ببول أو غائط ولا تستدبروا ولكن شرقوا أو غربوا» هل ذلك محمول على التحريم أو الكراهة؟

ش: الحديث متفق عليه، ولفظ المدونة الكراهة لكن قال ابن ناجي: الكراهة على التحريم، قاله بعض شيوخنا مستدلا برواية أبي عمر بن عبد البر وابن رشد لا يجوز وبرواية المازري المنع وظاهره التحريم، قال: وأصرح منه قول النووي: مذهب مالك والشافعي أنه حرام في الفلوات. اهـ

هل يدل النهي على الفساد أم لا؟

ص: المسألة الثانية: في النهي هل يدل على فساد المنهي عنه أو لا؟، في ذلك خلاف بين الأصوليين.

ش: إذا ثبت أن النهي للتحريم فهل يقتضي الفساد؟

تحرير المذاهب فيه يحتاج إلى بيان صوره وهي أربعة: لأن النهي إما متعلق بعين الماهية أو جزئها أو بوصف ملازم لها أو بوصف خارج غير ملازم، فالأولان يفيدان الفساد اتفاقا لأن النهي إنما يعتمد المفاسد كما أن الأمر إنما يعتمد المصالح والمتضمن للمفسدة فاسد.

وأما **الثالث**: وهو اللازم، كالنهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة فهو يقتضي الفساد عند الجمهور خلافا للحنيفة فإنهم قالوا: النهي المطلق نوعان:

- **نهي عن الأفعال الحسية**: والمراد بالحسية ما يتوقف وجوده ومعرفته على الحس مثل الزنا والقتل وشرب الخمر فإنها تتحقق حسًا ممن يعلم الشرع وممن لا يعلم، ولا يتوقف وجودها على الشرع.

- **نهي عن الأفعال الشرعية** والمراد بها ما يتوقف حصوله ومعرفته على الشرع مثل الصوم والصلاة والبيع.

فالنهي عن الأفعال الحسية دليل على كونها قبيحة في نفسها لمعنى في أعيانها إلا أن يقوم دليل على خلافه، فحينئذ يقتضي القبح لمعنى في غيره كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ﴾ فقد علم أن النهي كان لمعنى مجاور للمحل لا لذاتهن وهو استعمال الأذى بدليل سياق الآية.

- وأما النهي المطلق عن الأفعال الشرعية فيقتضى قبحا لمعنى في غير المنهي عنه على وجه يبقى المنهي عنه مشروعًا إلا إذا قام الدليل على كون المنهي عنه قبيحًا لعينه كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وكبيع الملاقيح والمضامين ففي هذه المواضع المنهي عنه قبيح لعينه فلم يبق مشروعًا، فكانت صورة النهي في هذه المواضع ومثلها مجازًا عن النفي، فكانت إخبارًا عن التحريم. اهـ.

وأما **الرابع**: وهو الخارج غير الملازم سواء كان في العبادات كالصلاة في الدار المغصوبة والوضوء والتيمم بمغصوب والذبح بسكين مغصوب، فإن النهي راجع

لأمر خارج عن الصلاة والوضوء وهو شغل مال الغير أو إتلافه أو في العقود كالبيع وقت النداء أو في الإيقاعات كطلاق الحائض فالأكثرون على أنه لا يقتضي الفساد، وقال أحمد بالفساد.

ص: **والجمهور منهم على أنه يدل على فساد المنهي عنه إلا ما خرج بدليل منفصل، وحجتهم في ذلك أن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم لم يزالوا يحتجون على فساد بياعات وأنكحة كثيرة بصدور النهي عنها، ولم ينكر بعضهم على بعض ذلك الاستدلال بل يعارض بعضهم بعضا بأدلة أخرى.**

ش: اقتصر على حجة القائلين إن النهي يدل على فساد المنهي عنه من جهة الشرع لا من جهة اللغة، ودليلهم هو الإجماع النطقي أو السكوتي من الصحابة، فقالوا: أجمع الصحابة على استفادة فساد الأحكام من النهي عن أسبابها، كاستفادتهم فساد الربا من قوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل»، واستدل ابن عمر على فساد نكاح المشركات بقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ وعلى فساد نكاح المحرم بقوله ﷺ: «المحرم لا يَنْكِح ولا يُنْكح»، وغير ذلك من القضايا المنهي عنها، وإجماعهم حجة.

والدليل على أن ذلك إجماع هو أن الاستدلال المذكور إما أن يكون صدر عن كل واحد منهم، أو عن بعضهم، فإن كان الأول فهو إجماع نطقي فعلي، وإن كان الثاني فالنكير على المستدل لم ينقل، والعادة تقتضي نقل مثله فكان ذلك إجماعا سكوتيا، وهذه المسألة ظنية تثبت بمثله وبدونه. اهـ، قاله الطوفي في شرح الروضة.

قال الرهوني في تحفة المسؤول: وفيه نظر لأنا نمنع أنهم يستدلون بالنهي على الفساد، بل يستدلون به على التحريم. اهـ

ص: **وعلى هذا الأصل اختلف الفقهاء في نكاح الشغار.**

ش: هو النكاح الخالي عن العوض مأخوذ من قولهم: شغر البلد إذا خلا عن السلطان وشغر الكلب إذا رفع إحدى رجليه.

وصورته كما في حديث ابن عمر المتفق عليه: أن يزوج الرجل ابنته أو أخته من الرجل على أن يزوجه ابنته أو أخته وليس بينهما صداق.

ص: **هل يفسخ أو لا؟، فالمالكية والشافعية يحكمون بفسخه، والحنفية لا تحكم بذلك، وفي الحديث: «أن النبي ﷺ نهى عن نكاح الشغار» فمن رأى أن النهي يدل على فساد المنهي عنه حكم بفسخ نكاح الشغار ومن رأى أنه لا يدل على فساده لم يحكم بفسخه.**

ش: لم يحكم الحنفية بفسخه لأن النهي ليس عن عين النكاح إذ هو تصرف مشروع مشتمل على مصالح الدين والدنيا وإنما نهي عنه لـخلوه عن المهر، فيبقى مشروعا بأصله دون وصفه فيصح مع تسمية المهر لكل واحدة منهما.

ص: **ومنه بيع وشرط،«فإن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط».**

ش: **قلت**: أبو حنيفة –رضي الله عنه– استدل على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط مع أن أصوله تقتضي صحة هذا العقد لأن النهي ورد لمعنى في غير البيع وهو الشرط الفاسد.

قال السعد في التلويح: والنهي راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد. اهـ واستدلال أبي حنيفة بهذا الحديث على الفساد كان في حكاية مأثورة:

حكى عبد الصمد بن عبد الوارث أنّه دخل الكوفة، فأتى أبا حنيفة فسأله عن رجل اشترى سلعة على أنّه بالخيار متى شاء، فقال له: البيع والشّرط باطلان، وأتى ابن شبرمة فسأله عن ذلك فقال: هما صحيحان، وأتى ابن أبي ليلى فقال له: البيع صحيح والشّرط باطل، فقال: فعدت إلى أبي حنيفة فأعلمته بما قال الرّجلان، فقال: لا أدري ما قالا، نهى النبيّ ﷺ عن بيع وشرط وعدت لابن شبرمة فذكرت ما قالا أيضًا، فقال: لا أدري ما قالا، قال النبيّ ﷺ: «المسلمون على شروطهم»، وأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته أيضًا فقال: لا أدري ما قالا وذكر حديث بريرة المذكور فيه صحّة البيع وإسقاط اشتراط الولاء. اهـ

ص: ومنه بيع وسلف «لأن النبي ﷺ نهى عن بيع وسلف».

ش: أخرجه أصحاب السنن إلا ابن ماجه كما في نصب الراية، قال ابن الحاجب: وأجمعت الأمة على المنع من بيع وسلف. اهـ

وقد اختلف في فساده، فمشهور المذهب أنّ البيع يصحّ إذا أسقط السلف لأنّ الثّمن والمثمون سالمان من الغرر، وإنّما الفساد في السلف، وهو أمر خارج عنهما، وقال أبو حنيفة، والشافعي وابن عبد الحكم يفسخ البيع ولو أسقط السلف لأن النهي يدل على فساد المنهي عنه.

ص: ومنه الصلاة في الدار المغصوبة لأنها منهي عنها ففي فسادها خلاف.

ش: الجمهور قالوا بالصحة لأن النهي راجع لأمر خارج منفك عن الصلاة، لكن لا ثواب له وقيل: إنها صحيحة مثاب عليها من جهة الصلاة، وإن عوقب من جهة الغصب، وإلى هذين القولين أشار في المراقي:

وإن يك الأمر عن النهي انفصل فالفعل بالصحة لا الأجر اتصل

وذا إلى الجمهور ذو انتساب وقيل بالأجر مع العقاب

وقد روى ابن العربي عن مالك أنها باطلة يجب قضاؤها، وهو مذهب أحمد لأن النهي يقتضي الفساد، وقيل إنها باطلة، لكن لا قضاء فيها، لأن السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها، وإلى هذين القولين أشار في المراقي:

وقد روي البطلان والقضاء وقيل ذا فقط له انتفاء

فتحصل أن القائلين بالصحة اختلفوا هل يثاب أم لا، وأن القائلين بالبطلان اختلفوا هل يجب قضاؤها أم لا.

والقول بالبطلان مع عدم القضاء يشبه القول بالصحة مع عدم الأجر.

قال شيخنا في حلي التراقي –حفظه الله وأدام نعمته علينا–: **قلت**: وهذا قريب من القول بالصحة مع عدم الأجر، لسقوط القضاء والثواب فيها إلا إذا كان عدم

القضاء عند هذا القائل لا ينافي الإثم، كسقوط الكفارة في يمين الغموس، مع أن الذي يؤخذ من كلامهم في الفرق بين القولين أن سقوط القضاء في هذا القول عند الصلاة لا بها. اهـ

ص: وكذلك الصلاة في الأوقات الممنوعة والأمكنة الممنوعة ففي جميع ذلك خلاف بناء على أن النهي يدل على فساد المنهي عنه.

ش: فرّق الجمهور بين الصلاة في الأوقات الممنوعة كوقت طلوع الشمس والأمكنة الممنوعة كالصلاة في الحمام ومعاطن الإبل حيث حكموا بالفساد في الأزمنة وبالصحة في الأمكنة والفرق عندهم أن النهي في الأوقات لوصف لازم بخلاف الأمكنة.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته– في حلي التراقي: ووجه لزوم الأوقات دون الأمكنة أنه يمكن ارتفاع الأماكن دون الأوقات، بأن تصير الحمامات مثلا مساجد قبل الصلاة فيها، ويمكن قبل إيجاد الفعل نقلُه إلى مكان آخر دون الوقت.

وفرق البرماوي بأن الفعل في الزمان يذهبه، فالنهي منصرف لإذهابه في المنهي عنه، فهو وصف لازم، إذ لا يمكن وجوده إلا بذهاب زمان، بخلاف الفعل في المكان. اهـ

فالنهي مثلا عن الصلاة في الحمام لأمر خارج وهو التعرض لوسوسة الشياطين، والنهي عن الصلاة في المعاطن لنفورها، وفي قارعة الطريق لمرور الناس، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع، وإلى هذه المسائل أشار في المراقي:

فنفي الصحة ونفي الأجر ... في وقت كره للصلاة يجري

وإن يكن الأمر عن النهي انفصل ... فالفعل بالصحة لا الأجر اتصل

وذا إلى الجمهور ذو انتساب ... وقيل بالأجر مع العقاب

وقد روي البطلان والقضاء ... وقيل ذا فقط له انتفاء

مثل الصلاة بالحرير والذهب أو في مكان الغصب والوضو انقلب
ومعطن ومنهج ومقبرة كنيسة وذي حميم مزجرة

قاعدة المذهب عند المصنف:

ص: وتحقيق المذهب أن النهي عن الشيء إن كان لحق الله تعالى فإنه يفسد المنهي عنه، وإن كان لحق العبد فلا يفسد المنهي عنه.

ش: **قلت**: جعله هذا التفصيل تحقيقا للمذهب مشكل لأن مقتضى هذه الطريقة عدم التفرقة بين المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لغيره ويلزمه حينئذ إبطال الصلاة في الأماكن المكروهة كالحمام وأعطان الإبل لأن النهي فيها لحق الله تعالى إلى غير ذلك من الصور التي قال فيها المذهب بالصحة كما تقدم آنفا.

وإنما ذكر هذه التفرقة بعض شيوخ المازري، قال في شرح التلقين: والخلاف في هذا الأصل مشهور بين الأصوليين، وكان بعض أشياخي يرى أن ما بني على هذا من الفروع، ما كان النهي عنه لحق الخالق سبحانه، أما ما كان النهي عنه لحق المخلوقين فإن ذلك لا يحسن الخلاف فيه لأجل ما ورد في الصحيح من نهيه ﷺ عن التصرية، وجعل الخيار في إمضاء البيع أورده للمشتري إذا اطلع على عيب التصرية بعد عقده البيع، وما ذلك إلا لأجل أن النهي عن التدليس بالعيوب في المبيعات إنما نهي عنه باعتبار حق المخلوق، لا حق الخالق سبحانه. اهـ

وقد استبعد الحافظ المجتهد صلاح الدين العلائي الشافعي هذا القول واستغربه لأن مقتضاه أن النهي يقتضي الفساد في العبادات مطلقا لأن النهي فيها لحق الله ونص كلامه في كتابه «تحقيق المراد في أن النهي يدل على الفساد»: ذكر الإمام المازري في شرح البرهان عن شيخه وأظنه أبا الحسن اللخمي قولا بالتفصيل في المنهيات لم أظفر به حتى وصلت إلى هنا وهو مباين لما تقدم من المذاهب ويتحصل منه زيادة قول آخر في المسألة وهو أن ما كان النهي عنه لحق الخلق فإنه لا يدل على الفساد وجعل هذا التفصيل طريقا إلى صحة الصلاة في الدار المغصوبة لأن النهي

عنها لحق الخلق وتزول المعصية بإسقاط المالك حقه وبالإذن له بخلاف ما هو حق الله تعالى فإنه لا يسقط بإذن أحد ولا بإسقاطه.

واحتج لذلك بأن التصرية تدليس لا يحل في البيع بإجماع والنهي عنه عائد إلى المخلوقين لما فيه من الإضرار بهم والشارع لم يبطل البيع المقترن به بل أثبت فيه الخيار للمشتري فلم يقتض التحريم فساد العقد لما كان لحق الخلق وهذا القول غريب جدا ومقتضاه بأن النهي في العبادات يقتضي الفساد مطلقا لأن جميع مناهيها لحق الله تعالى، والتفصيل إنما هو في غيرها ويرد عليه صور كثيرة مما قيل فيها بالفساد والنهي فيها لحق الخلق كالبيع المقترن بالشرط المفسد والأجل المجهول وخصوصا عند المالكية في البيع على بيع أخيه والمترتب على النجش وأمثال ذلك ولا يثبت له هذا المعنى على السبر إلا في صور قليلة كصورة التصرية التي ذكرها والبيع وقت النداء فانه فاسد على المشهور من مذهبهم والنهي عنه لحق الله تعالى لما فيه من ترك الجمعة فإن قيل الفساد في تلك العقود جاء مما يلزم فيها من أكل المال الباطل.

قلنا وذاك أيضا راجع إلى حق الآدمي وعند التحقيق كل منهي يتعلق بالخلق فلله تعالى فيه أيضا حق وهو امتثال أمره ونهيه، لكن من المناهي ما يتمحض الحق فيه لله سبحانه ومنها ما يجتمع فيه الحقان ومقتضى هذه الطريقة أيضا عدم التفرقة بين المنهي عنه لعينه والمنهي عنه لغيره ويلزمه حينئذ إبطال الصلاة في الأماكن المكروهة كالحمام وأعطان الإبل لأن النهي فيها لحق الله تعالى إلى غير ذلك من الصور. اهـ

ص: **ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن التصرية فقال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين إن شاء أمسكها وإن شاء ردها وصاعا من تمر».**

ش: متفق عليه، قال ابن حجر في التلخيص: تنبيه: قوله لا تُصَرُّوا بضم التاء على وزن لا تزكوا والإبل منصوب على المفعولية، هذا هو الصحيح، ومنهم من يرويه: لا تَصُرُّوا بفتح التاء وضم الصاد. اهـ

التصرية في اللغة: الجمع، يقال صريت الماء وصريته أي جمعته، والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري أنها غزيرة اللبن.

قال المازري في شرح التلقين: إذا تقرر النهي عن التصرية، فإنّ ذلك إذا وقع وبيعت المصراة فقد اختلف الناس في ذلك، فأكثر العلماء على أنه عيب وتدليس يوجب للمشتري مقالا، وبه قال مالك والشافعي والليث وأحمد وإسحاق، وذهب أبو حنيفة إلى أنّ التصرية ليست بعيب ولا تدليس، ولا مقال للمشتري فيها. اهـ

ص: **فلم يحكم النبي ﷺ بفسخ البيع، ولو كان مفسوخا لم يجعل للمشتري خيارا في الإمساك، فلما جعل له الخيار في الإمساك دل على أنه لم يفسخ وذلك أن الحق فيه للعبد لا لله تعالى.**

ش: يرد عليه صور كثيرة قال فيها أهل المذهب بالفساد والنهي فيها لحق الخلق كالنهي عن بيع المسلم على بيع أخيه وكبيع حاضر لباد، وإنما لم يدل النهي هنا على الفساد لدليل خارجي وهو قوله ﷺ: «فإن رضيها أمسكها»

قال المازري في شرح التلقين: اختلف فيه أهل الأصول، فمن قال منهم: إن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه قولا مطلقا، فلا يلزمه أن يفسد بيع التصرية، ومن قال: إنه يدل على فساد المنهي عنه فإنه يقول: إنّ هذا النهي لا يدل على الفساد، فإن قيل: قد قال القزويني من أصحاب مالك، وابن الجهم في بيع النجش: إنه يفسخ لنهي النبي ﷺ عنه، والنهي عن النجش لحق المخلوقين قيل: إن هذا إنما يقال على مقتضي ما يوجبه الدليل على الجملة، عند من ذهب إلى أنّ النهي يدل على فساد المنهي عنه على الإطلاق، ما لم يقم على إمضاء البيع دليل، وهاهنا قد قام على إمضائه دليل، وهو ما قارن النهي عنه من إمضائه إذا اختار المشتري التمسك بالمصراة، وهو قوله ﷺ: «فإن رضيها أمسكها». اهـ

ص: **وإن كان النهي فيه لحق الله تعالى فإنه فاسد.**

ش: مقتضى هذا أن النهي في العبادات يقتضي الفساد مطلقا لأن جميع مناهيها لحق الله تعالى وهو ينافي ما تقدم من صحة الصلاة في معاطن الإبل والحمام ولبس الحرير فيها.

ص: ولذلك قلنا: إن البيع وقت النداء للجمعة يفسخ لأنه منهي عنه لحق الله تعالى.

ش: **قلت**: لا يتعين أن يكون هذا هو وجه الفسخ فيه عند أهل المذهب بل يحتمل أن يكون مبناه عندهم أن النهي يدل على الفساد مطلقا وهو ما صدّر به المازري مع أن النهي عن البيع وقت الجمعة قد يكون لحق العبد لأنه قد ينفرد من لم يحضر الصلاة بالأرباح دون عامة الناس.

قال المازري في شرح التلقين: اعلم أن الله سبحانه قال في كتابه: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾، فإن هذا البيع منهي عنه، فاختلف المذهب هل يفسخ أم لا؟ ثلاثة أقوال: فالمشهور وهو المذكور في المدونة أنه يفسخ. وفي المجموعة أنه لا يفسخ. وفي ثمانية أبي زيد أن عبد الملك بن الماجشون فسخه في حق من اعتاد ذلك وتكرر منه، ولم يفسخه في حق من لم يتكرر ذلك منه.

وسبب الاختلاف في فسخه أن هذا بيع نهى الله تعالى عنه، فإن قلنا: إن النهي لا يدل على فساد المنهي عنه لم يجب الفسخ على ظاهر ما في المجموعة وبه قال أبو حنيفة والشافعي.

وكذلك إن قلنا: إن النهي يدل على الفساد إذا تعلق بالذات المنهي عنها أو بخاصية من خواصها اللازمة لها، وأما إن تعلق بأمر خارج عن هذين فإنه لا يجب الفسخ، فإن مقتضى هذا المذهب لا يفسخ البيع المعقود بعد النداء لصلاة الجمعة، لكون هذا النهي نهيا عن مباشرة الفعل لا يعود إلى نفس المبيع أو خاصية من خواصه وصفة لازمة له، وإن قلنا: إن النهي يدل على الفساد، قولا مطلقا اقتضى هذا فسخ العقد.

وقد بينا هذا أيضا على اعتبار هذا النهي هل هو لحق الله سبحانه، لئلا يشتغل عن الصلاة المفروضة فيفسخ البيع أو هو لحق الخلق، لئلا ينفرد من لم يحضر الصلاة بالأرباح دون عامة الناس؟، كما نهى عن تلقي الركبان مصلحة لعامة الناس، فلا يفسخ هذا البيع، كما لا يفسخ بيع المصراة لما كان النهي عن التصرية راجعا لحق الخلق. اهـ

ص: وهذا هو وجه تفرقة أكثر الرواة بين ما يفسخ من النكاح المنهي عنه بطلاق وما يفسخ بغير طلاق، فإنهم قالوا: كل نكاح كان للولي أو للزوج أو للزوجة إمضاؤه وفسخه فإنه يفسخ بطلاق، لأن النهي فيه ليس إلا لحق من له الخيار، فالنكاح فيه منعقد ليس بفاسد، وأما كل نكاح لا خيار فيه لأحد الثلاثة بل يجب فسخه على كل حال فإنه يفسخ بغير طلاق لأن الفسخ فيه ليس لحق أحد منهم، ولو كان لحق أحد منهم لسقط الفسخ بإسقاطه حقه، فلما لم يسقط الفسخ بإسقاط أحد منهم علمنا أن الحق فيه لله تعالى فكان فاسدا غير منعقد فلا يحتاج في فسخه إلى طلاق لأن الطلاق إنما هو حل العقد، فحيث لا عقد فلا حل.

ش: في المسألة ثلاثة أقوال في المذهب ذكرها ابن رشد في المقدمات وأشهرها قولان:

الأول: أن كل نكاح كانا مغلوبين على فسخه فلا طلاق فيه ولا ميراث مثل: نكاح الشغار والمحرم، وهو رواية ابن القاسم عن مالك في «المدونة» وعليه أكثر الرواة.

الثاني: أن كل نكاح اتفق على تحريمه فلا طلاق فيه ولا ميراث وكل نكاح اختلف في تحريمه وإن غلبا على الفسخ فيه قبل الدخول وبعده ففيه الطلاق والميراث وهو قول ابن القاسم الذي رجع إليه.

قال في التوضيح: كل ما يفسخ بطلاق على القول الأول يفسخ بذلك على الثاني، وليس كل ما يفسخ بطلاق على الثاني يفسخ به على الأول. اهـ

إذا تبين ذلك فإن تفريعهم على الفسخ بطلاق لا ينافي أن النهي عندهم يدل على الفساد ولو فيما هو حق للخلق لأن مراعاة الخلاف أصل من أصول المالكية

فالجاري على أصل دليلهم ولازمه أن يكون الفسخ بغير طلاق، فدليلهم هو ورود النهي عن نكاح بلا ولي، ولازمه هو فسخه بغير طلاق لفساده وعدم لزوم الطلاق فيه إذا طلق لكنهم أعملوا دليل خصمهم القائل بصحته وعدم فسخه في لازم مدلوله وهو لزوم طلاقه إذا طلق وتوضيحه من كلام المدونة فإنه قال: **قلت**: أرأيت المرأة إن تزوجت بغير ولي فطلقها بعد الدخول أو قبل الدخول أيقع طلاقه عليها في قول مالك أم لا؟

قال ابن القاسم: أرى أن يقع عليها الطلاق وما طلقها، لأن مالكا قال: «كل نكاح كان لو أجازه الأولياء أو غيرهم جاز فإن ذلك يكون إذا فسخ طلاقا» ورأى مالك في هذا بعينه أنها تطليقة فكذلك أرى أن يلزمه كما طلق قبل أن يفسخ، **قلت**: لِمَ جعل مالك الفسخ ههنا تطليقة وهو لا يدعهما على هذا النكاح إن أراد الولي رده إلا أن يتطاول ذلك وتلد منه أولادا؟، قال ابن القاسم: فسخ هذا النكاح عند مالك لم يكن على وجه تحريم النكاح ولم يكن عنده بالأمر البين، قال: ولقد سمعت مالكا يقول ما فسخه بالبين ولكنه أحب إلي قال: فقلت لمالك: أفترى أن يفسخ وإن أجازه الولي؟ فوقف عنه ولم يمض عنه فعرفت أنه عنده ضعيف. اهـ

انظر قوله: فسخ هذا النكاح لم يكن على وجه التحريم فإنه دليل على أن فسخه بطلاق إنما كان مراعاة لوجه الجواز عند القائلين به وليس لأجل أن النهي لا يدل على الفساد إذا كان لحق الخلق فتأمل. اهـ

ص: فهذه قاعدة المذهب، وما خرج عنها فإنما هو لدليل منفصل.

ش: الصحيح في المذهب أن النهي يدل على الفساد إلا لدليل.

قال ابن الحاجب في مختصره الفقهي: والمذهب أن النهي يدل على الفساد إلا بدليل اهـ

وقال القرافي: قاعدة أهل المذهب أن النهي يدل على الفساد، وتفاريعهم تقتضي أنه يدل على شبهة الصحة. اهـ

وإلى هذا أشار في المراقي بقوله:

وجــاء في الصحيــح للفساد إن لم يجـي الدلـيـل للسداد

بعدم النفع وزيد الخلل وملك ما بيع عليه ينجلي

إذا تغير بسوق أو بدن أو حق غيره به قد اقترن

تنبيه: ما قصده المازري بقوله بعض أشياخي هو الفقيه الأصولي عبد الحميد بن الصائغ وليس اللخمي كما ظنه صلاح الدين العلائي والزركشي في البحر فقد صرح باسمه في المعلم فقال: وأما التصرية فَإِنّ النهي عنها أيضا لحق الغير وهي أصل في تحريم الغش وفي الرد بالعيب وقد كان شيخنا أبو محمد عبد الحميد —رحمه الله— يجعلها أصْلا في أن النَّهي إذا كان لحقّ الخلق لا يوجب فساد البيع لأن الأمة أجمعت على تحريم الغش في البيع، ووقع النهي عنه هاهنا ثم خيّره —ﷺ— بعد ذلك في أن يتماسك بالبيع، والفاسد لا يصح التماسك به. اهـ

وإنما نبهت على هذا لأن الشيخين ليسا سواء في هذا الفن فالشيخ عبد الحميد وصفه القاضي عياض بأنه كان فقيها أصوليا وأما اللخمي فقال فيه المازري إنه لم يكن من خائضي علم الأصول، بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير محله. اهـ

النهي يقتضي الدوام والفور:

ص: واعلم أن النهي يقتضي الدوام.

ش: اختلف العلماء في إِفادته للدوام والمشهور أنه يفيده، وحجتهم أن قولنا في النهي: لا تضرب زيدًا، يقتضي المنع من إدخال ماهية الضرب في الوجود، ولا يتحقق ذلك إلا إذا امتنع منها دائمًا، ولأن النهي إنما يعتمد المفاسد، واجتناب المفسدة إنما يحصل إذا اجتنبها دائما لكن محل اقتضائه للدوام ما لم يقيد بضده كقولك (لا تسافر اليوم).

ص: والفور.

ش: إذا فرعنا على القول بالتكرار والدوام فإنه يقتضي الفور قطعا لأن الزمان الحاضر مندرج في التكرار، وإن فرعنا على عدم التكرار ففيه قولان والراجح أنه

يقتضي الفور، وإلى هذين الأصلين أشار في المراقي:

وهـــو للدوام والفـــور مـتـى　　عـــدم تـقـييد بضـــد ثـــبتا

النهي عن الشيء يقتضي النهي عن ضده:

ص: وكون ضد المنهي عنه مأمورا به كما أن ضد المأمور به منهي عنه.

وما ذكرنا من مسائله هو المهم في الفقه.

ش: اختلفوا في النهي عن الشيء، هل هو أمر بضده؟ على طريقين:

إحداهما: أنه على الخلاف السابق في الأمر.

والثانية: أنه بالضد قطعا. لأنه من قبيل درء المفاسد، وهو مقدم على جلب المصالح.

قال في المراقي:

والنهي فـــيـه غـــابر الخـــلاف　　أو أنـــــه أمـــر عـــلى ائتـلاف



التخيير

ص: القول في التخيير: اعلم أن اللفظ الدال على التخيير بين الفعل والترك.

ش: اللفظ الدال على التخيير قد يكون أمرا مقيدا بالمشيئة كقولك (افعل إن شئت) ومنه قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡ﴾، وقوله: ﴿وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا﴾ وقد يكون مطلقا -إذا كان الأمر للإباحة- كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ وكذلك إذا كان الأمر للندب على القول بأن المندوب ليس مأمورا به وأنه من قبيل المخير فيه وقد يكون بصيغة (أو) كقوله تعالى: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطۡعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنۡ أَوۡسَطِ مَا تُطۡعِمُونَ أَهۡلِيكُمۡ أَوۡ كِسۡوَتُهُمۡ أَوۡ تَحۡرِيرُ رَقَبَةٖۖ﴾.

التخيير لا يقتضي التسوية:

ص: لا يدل على تسوية الطرفين.

ش: التخيير تارة يكون بين فعل الشيء وتركه وتارة يكون بين أشياء متعددة تفعل واحدا منها.

فأما التخيير بين الشيء وتركه فإنه لا يقتضي التسوية لأن المندوب مخير في فعله وتركه وطرف الفعل فيه أرجح من طرف الترك وكذلك المكروه مخير في فعله وتركه وطرف الترك فيه أرجح من طرف الفعل، هذا إذا قلنا إن المندوب ليس مأمورا به والمكروه ليس منهيا عنه، وسيأتي بحث ذلك قريبا إن شاء الله.

فأما إن كان بين أشياء متعددة فجمهور الأصوليين والفقهاء على أنه يقتضي التسوية.

قال القرافي في الفروق: جمهور الفقهاء يعتقدون أن صاحب الشرع أو غيره إذا خيّر بين أشياء يكون حكم تلك الأشياء واحدا وألا يقع التخيير إلا بين واجب وواجب أو مندوب ومندوب أو مباح ومباح وكذلك هو مسطور في كتب أصول الفقه وكتب الفقه. اهـ

والذي أشار إليه القرافي من كلام الأصوليين هو ما ذكروه في بيان ما يعلم به حكم الفعل فإنهم قالوا: وأصل التخيير التسوية، فإذا خير بين ذلك الفعل وبين ما علم وجوبه كان ذلك الفعل واجبا، أو خيّر بينه وبين مندوب كان ذلك الفعل مندوبا، أو بينه وبين ما علمت إباحته كان ذلك الفعل مباحا. اهـ

قال القرافي في التنقيح: قال بعض فضلاء العصر: (قول العلماء التخيير يقتضي التسوية) يشكل، فإن رسول الله ﷺ أُتي ليلة الإسراء بقدحين، أحدهما لبن والآخر خمر، وخيّر بينهما فاختار اللبن، فقال له جبريل عليه السلام لو اخترت الخمر لغوت أمتك، فالخمر موجب للإغواء، ومع ذلك خيّر بينه وبين موجب الهداية وهو اللبن، وموجب الهداية مأمور به، وموجب الغي والإغواء منهي عنه، فقد وجد التخيير لا مع الاستواء في الأحكام.

جوابه: أن الحكم الشرعي كان في القدحين واحدا، وهو الإباحة، غير أن الشيئين قد يستويان في الحكم الشرعي، ويكون اختلافهما بحسب العاقبة لا بحسب الحكم، كما انعقد الإجماع على جواز بناء ما شئنا من الدور وشراء ما شئنا من الدواب وزواج ما شئنا من النساء، ومع ذلك إذا عدل الإنسان عن أحد هذه إلى غيره أمكن أن يقول له صاحب الشرع: لو اخترت تلك الدار أو الدابة أو المرأة لكانت مشئومة، كما جاء في الحديث، وإن كان للعلماء فيه خلاف في تأويله، غير أن ذلك لا يمنع التمثيل، فإنه يكفي الإمكان فيما يتوقع في العواقب ولا يغير الحكم الشرعي، كذلك القدحان حكمهما الإباحة، وأخبر جبريل عليه السلام أن الله تعالى ربط بأحدهما حسن العاقبة، وبالآخر سوء العاقبة، وذلك غير الأحكام الشرعية، نعم

لو قال جبريل عليه السلام لو اخترت الخمر لأثمت أمتك أشكل، أما العواقب فلا تناقض تقدم الإباحة. اهـ

ص: ألا ترى أن المسافر يخير بين الصوم والفطر، والصوم أفضل عند جمهور أصحابنا، والفطر أفضل عند بعضهم، وكذلك هو مخير بين الإتمام والقصر في السفر والقصر أفضل، وكذلك العبد والمرأة والمسافر مخيرون في يوم الجمعة بين صلاة الجمعة وبين الظهر والجمعة أفضل.

ش: مسألة صوم المسافر من النوع الأول لأن التخيير فيها بين فعل الشيء وتركه إن شاء صام وإن شاء تركه، وأما مسألة صلاة العبد للجمعة أو الظهر فهو من النوع الثاني لأن التخيير فيها بين شيئين، وقد فصّل القرافي في هذا القسم فقال في الفروق: التخيير على قسمين: تخيير يقتضي التسوية، وتخيير لا يقتضي التسوية، فالتخيير الذي يقتضي التسوية هو التخيير بين الأشياء المختلفة كالتخيير بين خصال الكفارة فإن حكم كل واحد من الخصال حكم الأخرى، وأما التخيير الذي لا يقتضي التسوية فهو التخيير بين الأقل والأكثر أو بين الجزء والكل. مثل تخيير المسافر بين ركعتين وأربع ركعات مع أنّ الركعتين واجبتان جزمًا والزائد ليس بواجب لأنه يجوز تركه، وما يجوز تركه ليس بواجب، وأما الركعتان فلا يجوز تركهما إجماعًا، فقد وقع التخيير بين واجب وغير واجب لأن التخيير وقع بين جزء وكلّ. اهـ

ص: وإذا كان كذلك لم يصح الاحتجاج على التسوية بين الطرفين بالتخيير بينهما.

ش: لا يدل التخيير بين شيئين على التساوي بينهما في الحكم، فقد يكون أحدهما جائزا والآخر مندوبا كما تقدم في فطر المسافر وصومه، وفي صلاة العبد للجمعة والظهر، كما أنه لا يدل أيضا على تساويهما في الفضل.

قال ابن عبد السلام في قواعد الأحكام بعد أن ذكر أمثلة كثيرة للأشياء التي خيّر الشرع بينها: ولا يدل التخيير بين الأشياء الواجبات والمندوبات على التساوي في المصالح والفضائل. اهـ

ص: والذين يرون أن المندوب مأمور به والمكروه منهي عنه يجعلون التخيير مختصا بالإباحة.

ش: هذا إشارة منه إلى أنّ قوله: «التخيير لا يقتضي التسوية» هو مبني على أن المندوب ليس مأمورا به، والمكروه ليس منهيا عنه فيكون التخيير مشتركا بين الثلاثة أي المباح والمندوب والمكروه، وحينئذ يكون أعم من الإباحة التي تقتضي التسوية بين الطرفين والدال على الأعم غير دال على الأخص.

وأما إذا قلنا: إن المندوب مأمور به والمكروه منهي عنه فيكون التخيير مختصا بالإباحة وحينئذ يكون الدال على التخيير يقتضي التسوية.

والذي ذهب إليه جمهور الأصوليين أن المندوب مأمور به خلافا للرازي وأن المكروه منهي عنه.

هل الإباحة حكم شرعي أم لا؟

ص: وقد اختلفوا في كون الإباحة حكما شرعيا أوحكما عقليا ثابتا بالبراءة الأصلية وينبني على ذلك مسائل نشير إلى بعضها في القياس إن شاء الله.

فهذا تمام الكلام في التخيير، وبه تم الكلام في الطرف الأول.

ش: ذهب الجمهور إلى أن الإباحة حكم شرعي لأنها من خطاب الشرع، وإذا كانت من مقتضى خطاب الشرع كانت حكما شرعيا، كالندب والكراهة خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا: ليست الإباحة حكما شرعيا لأنه عبارة عن انتفاء الحرج في الفعل وهو معلوم بالعقل قبل الشرع لأن شرب الماء والتنفس في الهواء وأكل الطيبات كان الحرج فيه منتفيا قبل الشرع وهو بعد الشرع على ما كان، ولو كانت من أحكام الشرع كان الشرع هو الذي أنشأها كالوجوب والندب.

والتحقيق أنّ النزاع فيه لفظي. يلتفت إلى تفسير المباح لأنه إن أريد بالإباحة عدم الحرج عن الفعل فليست حكما شرعيا لأنه قبل الشرع متحقق ولا حكم قبل الشرع، وإن أريد به: الخطاب الوارد من الشرع بانتفاء الحرج عن الطرفين فهي من الأحكام الشرعية. اهـ

المنطوق من جهة دلالته على متعلق الحكم

ص: الطرف الثاني: في الدلالة على متعلق الحكم:

اعلم أن اللفظ إما أن يحتمل معنيين أو لا يحتمل إلا معنى واحدا، فإن لم يحتمل بالوضع إلا معنى واحدا فهو النص، وإن احتمل معنيين فإما أن يكون راجحا في أحد المعنيين أو لا يكون راجحا، فإن لم يكن راجحا في أحد المعنيين فهو المجمل وهو غير متضح الدلالة، وإن كان راجحا في أحد المعنيين فإما أن يكون رجحانه من جهة اللفظ أومن جهة دليل منفصل، فإن كان من جهة اللفظ فهو الظاهر، وإن كان من جهة دليل منفصل فهو المؤول، فخرج من هذا أن اللفظ إما نص وإما مجمل وإما ظاهر وإما مؤول فينبغي أن نعقد في كل قسم من هذه الأربعة فصلا.

ش: قد تقدم أن من شروط الاحتجاج بالدليل النقلي أن يكون متضح الدلالة، ومتضح الدلالة هو النص والظاهر والمؤول فإنه متضح في المعنى الذي تُأُوِّل فيه حسب قوة الدليل الصارف وما خرج عن هذه الثلاثة مثل المجمل فلا يحتج به، وقد بيّن المصنف وجه الانحصار في هذه الأربعة على أتمّ وجه، واقتصر في تعريف النص على أحد إطلاقاته.

فالنص له أربعة معان في اصطلاح العلماء:

الأول: ما له معنى قطعا ولا يحتمل غيره قطعا، وهو عزيز لا تكاد تجد لفظة عارية من الاحتمال.

قال المازري في شرح البرهان: أخذ الأصوليون في عد ما وقع منه في الشرع فلم يجدوا إلا نزرا يسيرا، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، وكقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾، وقوله ﷺ لأبي بردة في الأضحية: «تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك»، وقوله: «واغد يا أنيس على امرأة الآخرة، فإن اعترفت فارجمها». اهـ

ومن النص الأعداد، ومحل ذلك إذا لم تقم قرينة تدل على المبالغة، كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾.

الثاني: ما يدل على معنى قطعا، ويحتمل غيره فيدخل الظاهر في ذلك كصيغ العموم، وهذا الإطلاق مأخوذ من أصل الاشتقاق، لأن النص معناه في اللغة الظهور، يقال: نصّ في السير إذا ظهر فيه، ومنه ما جاء في الحديث أنه ﷺ: «كان يسير العنق، فإذا وجد فرجة نصّ»، ومعنى نصّ: ظهر في السير، ومنه سمي كرسي العروس منصّة، لأنها تجلى عليه لتظهر على أعين النساء أو الزوج، وقال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش ... إذا هي نصّته ولا بمعطل

الثالث: ما يدل على معنى كيف كان وهو غالب استعمال الفقهاء، فيقولون لنا النص والقياس في المسألة، ونص العلماء في هذه المسألة على كذا، ولا يريدون إلا لفظا دالا كيف كان.

الرابع: كلام الوحي من كتاب أو سنة نصًا كان أو ظاهرًا ويقابله القياس والاستنباط والإجماع، ولذا يقولون لا يقاس مع وجود النص.

وإلى هذه الأربعة أشار في المراقي:

نص إذا أفاد ما لا يحتمل ... غيرا وظاهر إن الغير احتمل

والكل من ذين له تجلى ... ويطلق النص على ما دلا

وفي كلام الوحي والمنطوق هل ... ما ليس بالصريح فيه قد دخل

وكما ينقسم المنطوق إلى نص وظاهر فكذلك المفهوم فإنه ينقسم إلى: مفهوم نصي لا احتمال فيه، ومفهوم ظاهر يتطرق إليه الاحتمال.

قال المازري في شرح البرهان: المعاني المستفادة من اللفظ مستفادة منه من جهتين: إحداهما من جهة لفظه، والأخرى من جهة معناه، فالمستفاد من جهة لفظه يسمى منه ما لا احتمال فيه نصا، وما فيه احتمال يسمى ظاهرا.

وما يستفاد من جهة إشعاره ولحنه فإنه على قسمين أيضا: ما لا احتمال فيه أصلا يستدل به، وما فيه احتمال، ولكنه ظاهر في أحد محتمليه فيه اختلاف، هل يعمل به أم لا؟

فتلخص من ذلك أن ما لا احتمال فيه يعمل به من غير خلاف سواء دل عليه الخطاب تصريحا أو تلويحا، وما فيه احتمال مع الظهور فيعمل به إن كان لفظيا من غير خلاف، وإن كان مشعرا به ففيه الخلاف المذكور. وقد تقدم ذكر الأمثلة في النطقي النص والظاهر.

وأما أمثال ما لا احتمال فيه من المفهوم، فكما قلناه في آية النهي عن التأفيف، وأما الظاهر من المفهوم فكقوله تعالى:﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، فإن هذا عند طائفة من العلماء يشعر بأن القاتل عمدا عليه تحرير رقبة، لأجل أن المخطئ إذا أمر بها كفارة، مع كون فعله لا إثم فيه، فالآثم الذي هو العامد أولى بالتكفير، فهذا المفهوم الموافق من جهة التنبيه بالأدنى على الأعلى. اهـ



النص

النص لا يقبل الاعتراض إلا من جهة دلالته

ص: الفصل الأول: في النص: وهو لا يقبل الاعتراض إلا من غير جهة دلالته على ما هو نص فيه.

ش: يعنى أنه لا يقبل الاعتراض من جهة دلالته، وإنما يقبل من جهة سنده أو بيان نسخه أو معارضته بنص آخر.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع لا ثلاث بقوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا»، والحنفية يوجبون الغسل ثلاثا لكنهم لا ينازعون في دلالة لفظ السبع على العدد المعلوم بل يقولون: كان أبو هريرة يفتي بغسل الإناء ثلاثا وهو راوي الحديث فدل على أن الحديث غير معمول به.

ش: يرى الحنفية أن مخالفة الراوي للحديث إذا كان نصا في مدلوله يوجب تركه لأن الراوي ما خالفه إلا لاطّلاعه على الناسخ، وأما إذا كان ظاهرا فيعمل به ويترك قول الراوي.

قال الجصاص في الفصول: إذا روى الصحابي خبرا ثم عمل بخلافه فهذا على وجهين:

- إن كان الخبر يحتمل التأويل لم يلتفت إلى تأويل الصحابي ولا غيره، وأمضي الخبر على ظاهره، إلا أن تقوم الدلالة على وجوب صرفه إلى ما يؤوله الراوي.

- والوجه الآخر: أن يرويه ثم يقول بخلافه فيما لا يحتمل التأويل، ولا يصلح أن يكون اللفظ عبارة عنه. فهذا يدل عندنا من قوله أنه قد علم نسخ الخبر، أو عقل من ظاهر حاله أن مراده كان الندب، دون الإيجاب.

فالأول: نحو ما روى ابن عمر -ﷺ- عن النبي -ﷺ- أنه قال: «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا». والتفريق يكون بالقول ويكون بالفعل، واللفظ يحتمل.

وكان مذهب ابن عمر: أنه على التفريق بالأبدان، وهذا تأويل منه فلا يقضي تأويله على مراد الخبر.

والوجه الثاني: نحو ما روى أبو هريرة عن النبي -ﷺ-: في «غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا». اهـ

هل إذا علق الحكم بعدد يكون نصا في القصر عليه أم لا؟

ص: وقد يعتقد معتقد في العدد أنه نص في القصر عليه، وهو في الحقيقة ليس بنص في ذلك بل هو نص في الانتهاء إليه، وهذا كقوله ﷺ: «خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم» فإن ذلك لا يدل نصا على منع الزيادة على الخمس بل ولا بمنطوقه، وإنما يدل بمفهومه، وللعدد مفهوم كما سيأتي إن شاء الله.

ش: يعني أن الحكم المعلق بعدد ليس نصا في القصر عليه حتى تمنع الزيادة عليه بالقياس خلافا لقوم منعوا القياس عليه لما فيه من مخالفة النص.

قال الغزالي في شفاء الغليل: فإن قال قائل: المخصوص بعدد هل يلتحق بالقسم الأول حتى لا يلتحق غيره به؟ قلنا: هذا -أيضًا- مزلة القدم، فقد قال ﷺ: «خمس يقتلن في الحل والحرم»، فظن ظانون امتناع القياس عليها لكونها محصورة معدودة مصيرًا إلى أن الإلحاق زيادة على الحصر وظنوا أن ذلك من قبيل العدد في المقدرات كالعدد في مائة من الإبل في الدية وثلاثة أيام في خيار الشرط وغيرها، وهذا فاسد فذكر الخمسة في حيوانات الحرم، كذكر الستة في الربويات، وإذا ظهر معنى الضراوة فيما يقتل ألحق به في معناه ولم يبال بالزيادة على العدد كما في

الربا، وليس ذلك كالعدد في الدية والتقدير في أيام الخيار لأن ذلك تقدير في نفس الواجب وقدر الثابت من الحكم، ولا ينشأ ذلك إلا للتقدير، وأما العدد في مسألتنا فراجع إلى محل الحكم لا إلى نفس الحكم. اهـ

ص: وقد فرق بعض الأصوليين بين ذكر العدد في نفس الحكم كقوله: «فليغسله سبعا» وبين ذكره بمتعلق الحكم كقوله: «خمس فواسق» وجعل المنع من الزيادة على ثلاثة أيام في الخيار نصا من قوله ﷺ: «إذا بايعت فقل لا خلابة ولك الخيار ثلاثة أيام» فإن هذا الحديث في الحكم لا في محل الحكم فلا تتضح الزيادة على الخيار ثلاثة أيام.

ش: القائل بالتفصيل هو الأبياري في شرح البرهان فإنه يفهَم من كلامه ذلك حيث فرق بين العدد إذا كان في محل الحكم وبين العدد إذا كان في نفس الحكم، فإذا كان العدد في محل الحكم فلا مانع من إلحاق شيء زائد عليه بالقياس لأن الزيادة فيه توسيع لمجال الحكم وذلك شأن القياس، وأما إذا كان العدد في نفس الحكم فيمنع إلحاق شيء زائد عليه لأن الشارع قصد به تقدير الحكم وقصره على هذا العدد فتكون الزيادة فيه مخالفة لمقدار الحكم المنطوق به وبجلب كلامه يتضح المراد.

قال الأبياري: فلنذكر هاهنا أصلًا وننبه على سره فنقول: لا يخلو إما أن يرجع التقدير إلى بيان محل الحكم، وإما أن يرجع إلى تقدير الحكم، فإن رجع التقدير إلى محل الحكم فلا تمنع الزيادة بالقياس، وهو كقوله -عليه السلام- «خمس فواسق يقتلن في الحِلّ والحرم». فإنه لا يقتصر على هذا العدد، بل نقيس -عند فهم المعنى- ما يساوي الخمس في المعنى، ولم يشرع القياس إلا لتوسيع مجاري الحكم، وهو بمثابة قوله:«لا تبيعوا البُرّ بالبُرّ» الحديث. إلى آخره، فإنه قد عد أقسامًا، وزاد العلماء عليها بالإلحاق، وأما إذا رجع التقدير إلى مقدار الحكم، فإنه تمتنع الزيادة على ذلك، فإنه في الزيادة على ذلك مخالفة نص التقدير في الحكم، وإنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقا به.

مثاله: قوله تعالى:﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ فلا يجوز الزيادة على المائة بالقياس، إذ ثبت قصد الشارع إلى القصر على ذلك.

وقد اختلف العلماء في مسألة وهي قوله -عليه السلام- لبعض الصحابة: «إذا بايعت فقل: لا خلابة، واشترط الخيار ثلاثًا». هل يجوز اشتراط الخيار أكثر من ثلاثة أيام؟ فقال الشافعي وأبو حنيفة: لا يجوز ذلك، وأجازه مالك رحمه الله فمن منع تمسك بما قدمناه في تقدير الحكم. اهـ

ص: وهذا الذي ذكروه لا ننازعهم فيه بل نقول الخيار الذي يكون للغبن يتحدد بثلاثة وهو الذي ورد في هذا الحديث، وأما الخيار الذي يعرض في البيع لاختبار المبيع فلا تحديد عندنا فيه ويختلف باختلاف السلع.

ش: يعني أن هذا الحديث خاص بالذي يغبن في البيوع، وهو حبان بن منقذ.

قال الأبياري: أما من أجاز، فله مستندان:

أحدهما: أنه يقول: ورد ذلك على بيوع مخصوصة، لا تفتقر إلى اشتراط أكثر من ذلك فإن القضية كانت في حبان بن منقذ، وكان يُخدَع في البيع فقال له النبي ﷺ: «إذا بايعت فقل لا خلابة» أي لا خداع، وكان الذي يبيعه هي السلع التي تباع في الأسواق وهي لا تفتقر إلى زيادة، وليس في الحديث عموم، وإنما هو حكاية حال فإذا تطرق إليها مثل ذلك امتنع التمسك بها في غير تلك الواقعة.

الوجه الثاني: أن نقول: هل ذكرت الثلاث لأجل كونها ثلاثا أو لغرض يتحصل منها وهو للاختبار والتروي؟ وفي الأول جنوح إلى التعبد عند فهم المعنى، وذلك ممتنع، فيجب المصير إلى مقتضى المعنى.

تنبيه:

حديث: «خمس فواسق» متفق عليه وكذلك:«إذا بايعت فقل لا خلابة» لكن دون زيادة «ولك الخيار ثلاثا».

قال ابن حجر في التلخيص: وفي رواية: «ولك الخيار ثلاثا»، وفي رواية: «قل لا خلابة واشترط الخيار ثلاثا»، قال الرافعي وهذه الروايات كلها في كتب الفقه وليس في كتب الحديث المشهورة سوى قوله: «لا خلابة». اهـ.

وأما قوله: «ولك الخيار ثلاثا» فرواه الحميدي في مسنده والبخاري في تاريخه والحاكم في مستدركه. اهـ

النص إذا كان مغيا بغاية مجهولة عادت عليه بالإجمال

ص: ومما يدل أيضا نصا على الحكم ما احتج به أصحابنا على أن الإمام مخير في الأسرى بين المنّ والفداء لقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ وهذا نص في التخيير، فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا وإن كان نصا في التخيير إلا أنه مغيا بغاية مجهولة وهو قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ ووضع الحرب أوزارها مجهول فإنه يحتمل أن يكون المراد منه حتى لا يبقى شرك أي إلى يوم القيامة، ويحتمل أن يريد حتى يفترق القتال ويحتمل غير ذلك، وبالجملة فيحتمل أن الغاية قد وجدت فيرتفع التخيير، ويحتمل أنها لم توجد بعد فيبقى حكمه مستمرا، وإذا كان كذلك كانت الآية مجملة.

والجواب عند أصحابنا أن أئمة التفسير قد رووا عن ابن عباس حتى ينزل عيسى ابن مريم، وحتى لا يبقى على الأرض مشرك.

ش: يعني أن أصل الكلام قد يكون نصا لا يقبل الاحتمال لكن ترد بعده غاية مجهولة أو استثناء مجهول فينسحب عليه الإجمال من جهة إجمال الغاية والاستثناء، وقد مثّل إمام الحرمين للاستثناء بمجهول بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ فإنه لما استثنى من التحليل ما يتلى علينا وهو مجهول، عاد بالجهالة فيما استثنى منه وهو المحلل.

فإذا تبين ذلك فإن الجمهور يرون أن الإمام مخير في الأسارى بحسب المصلحة بين القتل والاسترقاق والمنّ وأخذ الفداء، وقال أبو حنيفة: هو بالخيار بين شيئين: القتل أو الاسترقاق وليس له الفداء والمنّ.

حجة المالكية والشافعية أن قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ نص في التخيير فأجاب الحنفية أن اتصال هذه الغاية المجهولة بالكلام عاد على أصله بالإجمال وشرط الاحتجاج بالدليل النقلي ألا يكون مجملا، ووجه الإجمال في الغاية أنها مترددة بين معنيين:

أحدهما: أن يكون المراد حتى لا يبقى شرك لأن معنى الأوزار هو الآثام أي حتى تضع آثام أهلها المشركين بأن يتوبوا إلى الله من شركهم.

الثاني: أن يكون المراد حتى تنتهي الحرب ويضع الكفار سلاحهم بسبب الهزيمة أو الموادعة لأن العرب تطلق الأوزار على آلات الحرب، ومنه قول الأعشى:

وأعـــددت للـــحرب أوزارهـــا رماحـــا طـــوالا وخيلا ذكـــورا

فإن كان المراد: حتى لا يبقى شرك فإن التخيير مازال مستمرا لأن الشرك لا يزول حتى ينزل عيسى ابن مريم فيسلم كل يهودي ونصراني وصاحب ملة، وإن كان المراد حتى تنتهي الحرب فإن الغاية قد تحققت لأن (أل) في الحرب للعهد وهي حرب بدر فإذا كانت الغاية قد تحققت زال حكم التخيير، ومع وجود هذين الاحتمالين فلا يصلح الاحتجاج بالآية لإجمالها.

والجواب: أن شرط الإجمال تساوي الاحتمالات والاحتمال الأول أظهر لأنه هو ما فسر به ابن عباس الآية وفي الحديث ما يؤيده أخرج أحمد والنسائي وغيرهما عن سلمة بن نفيل قال: بينما أنا جالس عند رسول الله ﷺ إذ جاء رجل فقال: يا رسول الله إن الخيل قد سيبت ووضع السلاح وزعم أقوام أن لا قتال وأن قد وضعت الحرب أوزارها فقال رسول الله ﷺ: «كذبوا فالآن جاء القتال ولا تزال طائفة من أمتي يقاتلون في سبيل الله لا يضرهم من خالفهم، يزيغ الله تعالى قلوب قوم ليرزقهم منهم وتقاتلون حتى تقوم الساعة ولا تزال الخيل معقودا في نواصيها الخير حتى تقوم الساعة ولا تضع الحرب أوزارها حتى يخرج يأجوج ومأجوج».

النص بالسياق والقرينة

ص: واعلم أنه قد يتعين المعنى ويكون اللفظ نصا فيه بالقرائن والسياق لا من جهة الوضع.

ش: يعني أن المعتبر في النصية هو تحصيل المعنى على وجه لا احتمال فيه وهو كما ينتفي بالنظر إلى الوضع ينتفي كذلك بالنظر إلى القرائن الحالية والمقالية.

قال الأبياري في شرح البرهان: المهم معرفة تطرق الاحتمال وانقطاعه، هذا هو الذي يحتاج إلى معرفته على الحقيقة، فاللفظ قد يكون نصًا بوضع اللغة وقد يكون نصًا بالقرينة. اهـ

قولهم إن النص عزيز الوجود إنما هو النص باعتبار الوضع وأما باعتبار القرينة فهو كثير كما قال المازري.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن بيع الرطب بالتمر لا يجوز وهو أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس» قالوا نعم قال: «فلا إذن»، فيقول أصحاب أبي حنيفة قوله: «فلا إذن» لا يتم إلا بحذف، وقد يكون معناه فلا يجوز إذن، وقد يكون معناه فلا بأس إذن، ومع هذا الاحتمال فلا استدلال.

ش: اختلف العلماء في بيع الرطب بالتمر فذهب مالك والشافعي إلى منعه.

وذهب أبو حنيفة إلى جواز البيع إذا تماثلا في الكيل لقوله ﷺ: «التمر بالتمر كيلا بكيل».

واحتج مالك والشافعي بهذا الحديث فأجاب الحنفية أن الكلام ناقص، لأن «لا» النافية من قوله: «فلا إذن» لم يذكر معها منفيها فلابد من شيء مقدر يكمل به فيمكن أن يكون تقديره «لا تبيعوا الرطب إذا جف فصار تمرا بتمر إلا مثلا بمثل»، مستدلين بأن الرطب إما أن يكون تمرا أو لا، فإن كان تمرا تناوله عموم حديث: «التمر بالتمر مثلا بمثل» وإن لم يكن تمرا صار جنسا آخر، ويكون داخلا تحت عموم حديث: «إذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم».

ويمكن أن يكون تقديره: «لا يجوز بيع الرطب بالتمر»، وإذا تردد الأمر بين هذين الاحتمالين على حد سواء لزم الإجمال وبطل الاستدلال.

ص: والجواب عند أصحابنا أن جوابه ﷺ إنما يطابق سؤال السائل إذا كان المعنى فلا يجوز لأنه إنما سئل عن الجواز، وأيضا فقرينة التعليل بالنقص تدل على المنع إذ النقص لا يكون مناسبا للجواز فهذا يوجب القطع بأن المراد أنه لا يجوز.

ش: يعنى أن الاحتمال الذي ذكره الحنفية تنفيه قرينة السياق نفيا قاطعا لأمرين:

أحدهما: أن جوابه ﷺ لابد أن يكون مطابقا لسؤال السائل وتقديرهم: «أن المعنى إذا جف الرطب وصار تمرا فلا تبيعوه بالتمر متفاضلا» غير مطابق للسؤال لأن سؤالهم عن بيع الرطب قبل الجفاف بالتمر لا عن بيعه بعد الجفاف.

قال المازري في شرح البرهان: فيه إخراج كلام النبي عليه السلام عن الإفادة وإلحاقه بمن سئل عن شيء فأجاب عن غيره، وهذا يحاشي منه الفقهاء فكيف بالنبي ﷺ. يضاف إليه أنه سئل عن شيء فترك الجواب عنه وأجاب عن غيره. اهـ

الثاني: أن كلمة «إذن» إذا وردت آخر الكلام كانت ملغاة وواردة مورد التعليل فدلت على أن نقصان الرطب بالجفاف علة منع بيعه رطبًا وهي بخلاف كلمة «إذا» لأن «إذا» ظرف زمان مستقبل فالتقدير أن أصل الكلام إذا جف الرطب فلا تبيعوه بالتمر هو جهل باللسان كما قال المازري.

النص قد يدخله احتمال غريب لا يكاد يقبله عقل

ص: واعلم أنه قد يلتحق بالنص ما يتطرق إليه احتمال غريب نادر لا يكاد يقبله عقل.

ش: أشهر الإطلاقات هو إطلاق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، قريبا كان أو بعيدا، وقد يطلق على ما يتطرق إليه احتمال غريب بعيد لا يعضده دليل لأن الاحتمال الذي لا يعضده دليل لا يخرج اللفظ عن كونه نصا.

ص: ومثاله ما احتج به أصحاب الشافعي على أن قراءة الفاتحة واجبة على المأموم وهو قوله ﷺ: «إذا كنتم خلفي فلا تقرؤوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن».

ش: أخرجه أحمد وصححه أبو داود والترمذي والدارقطني وابن حبان والحاكم والبيهقي كما ذكره ابن حجر في التلخيص.

وقد اختلف العلماء في وجوب القراءة هل تجب وجوبا عاما أو وجوبا خاصا؟، فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها تجب وجوبا خاصا فيختص الوجوب عندهما بالإمام والفذ ويسقط عن المأموم، وقال الشافعي بل تجب وجوبا عاما فيلزم الفذ والإمام والمأموم محتجا بقوله ﷺ لمن خلفه: «فلا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة إلا بها». فإنه نص في إثباتها في حق المأموم.

ص: فيقول مخالفوهم يحتمل أن يكون المراد بـ (إلا) معنى (الواو)، فكأنه قال: (ولا تقرؤوا، ولا بأم القرآن)، فإنّ (إلا) قد وردت بمعنى (الواو) كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾ وكقول الشاعر:

وكـــــل أخ مفــارقه أخـــوه لعمـــــر أبيــك إلا الفرقـــدان

أي: (ولا الذين ظلموا منهم)، (ولا الفرقدان)، وإذا كان كذلك كان الحديث محتملا.

ش: أجاب المالكية والحنفية أنّ النص ما لا يتطرق إليه احتمال، وهذا الحديث يقبل الاحتمال ولا يحتج بمحتمل، ووجه الاحتمال فيه أن (إلا) تأتي عاطفة بمعنى (الواو) كما حمل عليه الأخفش الآية والبيت.

قال العلامة المختار ابن بونه في الجامع بين الخلاصة والتسهيل:

وإن تكـــــن إلا بمعنـــى الواو فاعطف بها في قـــول كـل راو

أي راو عن الأخفش.

فإذا ثبت أن (إلا) تأتي بمعنى (الواو) أمكن أن يكون معنى الحديث: (فلا تقرؤوا بسورة ولا بأم القرآن) فيكون نهيا عن قراءتها لا أمرا به.

ص: والجواب عندهم أن هذا التأويل البعيد الذي يصير الحديث كاللغز ينفيه قوله بعد ذلك: «فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن».

ش: يعني أن حمل الحديث على هذا الاحتمال الغريب النادر جعله كاللغز في خفائه وبعده عن الفهم، فلا يصح حمل كلام الشارع عليه وهو مع بعده ورد في آخر الحديث ما يبطله وهو قوله: «فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن»

تنبيه: المشتهر عند النحاة أن (إلا) في البيت بمعنى (غير) فتكون هي وما بعدها وصفا لما قبلها لكن ذكر الخليل في كتابه الجمل قولا بأنها بمعنى «الواو».

المعترض قد يدّعي النصيّة ليمنع التقييد

ص: خاتمة:

قد يكون المعترض هو الذي يدّعي النصوصية في القول ويريد بذلك أن يمنع تقييده.

ش: هذا يحتاج إلى بيان أمر وهو أنّ دلالة العام على أصل المعنى قطعية، ثم اختلف الأصوليون هل دلالته على جميع أفراده ظنية أو قطعية؟، فرأى الجمهور أنها ظنية لأنه يحتمل التخصيص، ورأى الحنفية أنها قطعية لأن احتمال التخصيص في العام كاحتمال المجاز في الخاص، وإذا كان احتمال المجاز لا ينافي قطعية الخاص فكذلك احتمال التخصيص في العام لا ينافيه،وإلى هذا أشار المراقي:

وهـو عـلى فـرد يدل حـتما ... وفـهـم الاستغراق لـيس جزما

بـل هـو عـند الجُلّ بالرجـحان ... والقـطع فـيه مـذهب النعمان

فإذا تبين ذلك فإن المالكي إذا ستدل بخبر الواحد على جزئية ما فإن الحنفي قد يعترضه بأن خبر الواحد هنا مخالف لما دل عليه عموم الكتاب لأن العام نص في جميع أفراده فلا يجوز تخصيصه أو تقيده بظني.

ص: كما إذا أراد أصحابنا تعيين فاتحة الكتاب في الصلاة بقوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، فيقول أصحاب أبي حنيفة قد قال تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ فالآية

نص في إجزاء ما تيسر منه، والحديث قد تضمن زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ، ونسخ القرآن بأخبار الآحاد لا يجوز.

ش: رأى الجمهور أن قراءة الفاتحة فرض في الصلاة بالحديث المذكور ولم يرها الحنفية فرضا لأن إطلاق قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ﴾ وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الإطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

وحجة الحنفية –أن الزيادة على النص نسخ– أن النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر، وهذا المعنى موجود في الزيادة على النص، وبيانه أن الإطلاق معنى مقصود من الكلام، وله حكم معلوم، وهو الخروج عن العهدة بالإتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر إلى قيد، والتقييد معنى آخر مقصود على مضادة المعنى الأول لأن التقييد إثبات القيد والإطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك، فإذا صار المطلق مقيدا فلابد من انتهاء حكم الإطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم إمكان الجمع بينهما للتنافي فإن الأول يستلزم الجواز بدون القيد، والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه. اهـ، قاله في كشف الأسرار.

ص: والجواب عند أصحابنا أن المطلق ظاهر في معناه لا نص، وإذا كان ظاهرا جاز تأويله بخبر الواحد.

فهذا تمام الكلام في النص.

ش: تقدم أنّ الجمهور يرون أن دلالة العام على جميع أفراده ظنية وكذلك المطلق فيجوز أن يراد بالعام البعض وبالمطلق المقيد، وإذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة التي تضمنها خبر الواحد أنّ المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد، فيكون تخصيصا وبيانا لا نسخا.

واحتج الجمهور بأن حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لأن حقيقته رفع للحكم المشروع، والزيادة لم ترفع الحكم المشروع، وإنما قررته وضمت حكما آخر إليه، والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا.

واحتجوا كذلك أن من شرط النسخ التنافي بحيث لا يمكن الجمع بين الناسخ والمنسوخ، وهذا الشرط منعدم في الزيادة لأنها لا تنافي المزيد، وإلى مذهب الجمهور أشار في المراقي:

وليس نسخا كل ما أفادا فيما رسا بالنص الازديادا

الكلام في المجمل

ص: الفصل الثاني: في المجمل.

ش: **المجمل: لغة:** مأخوذ من الـجَمْل بفتح الجيم وإسكان الميم وهو الخلط، ومنه قوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرم الله عليهم شحوم الميتة فجملوها (أي خلطوها) وباعـوها فأكلوا ثمنها» ومنه سمي اللفظ مجملا لاختلاط المراد بغيره.

وفي الاصطلاح: ما لم تتضح دلالته.

ص: قد قدمنا أن المجمل لا يكون متضح الدلالة إذ لو اتضح مدلوله لم يكن مجملا.

ش: لم يقيده باللفظ ليتناول الفعل لأن الإجمال كما يكون في اللفظ كذلك يكون في الفعل.

أسباب الإجمال:

ص: فينحصر الكلام في المجمل في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: في التعريف بأسباب الإجمال:

اعلم أن الإجمال تابع للاحتمال.

ش: الاحتمال ثلاثة أنواع لأنه إما أن يكون مساويا أو مقاربا أو مرجوحا، والذي يوجب الإجمال إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب، أما المرجوح فلا يوجبه لأن الظاهر من ضروراته الاحتمال وليس مجملا.

ص: والاحتمال في اللفظ إما في حالة الإفراد وإما في حالة التركيب، والاحتمال في حالة الإفراد إما في نفس اللفظ وإما في تصريفه وإما في لواحقه، فهذه ثلاثة أقسام، والاحتمال في المركب إما في اشتراك تأليفيه بين معنيين وإما بتركيب المفصل وإما بتفصيل المركب، فهذه ثلاثة أقسام أيضا فجميع أسباب الإجمال ستة أقسام.

ش: أما اللواحق فهي ما يتعلق برسم الكلمة من نقط أو شكل، قال ابن السيد البطليوسي في كتاب الإنصاف: الخط العربي شديد الاشتباه وربما لم يكن بين المعنيين المتضادين غير الحركة أو النقطة كقولهم مكرم بكسر الراء إذا كان فاعلا ومكرم بفتح الراء إذا كان مفعولا ورجل أفرع بالفاء إذا كان تام الشعر وأقرع بالقاف لا شعر في رأسه، وفي الحديث: «كان رسول الله ﷺ أفرع». اهـ.

وأما **تركيب المفصل**: فهو ما يكون الاحتمال فيه دائرا بين حالة التفصيل وحالة التركيب، وبعبارة أخرى حالة الإفراد وحالة الجمع، لكن الصادق منهما حالة الإفراد فقط، مثاله لو كان زيد طبيبا غير ماهر في الطب لكنه ماهر في غيره، فقلت: «زيد طبيب ماهر» فإن قولك: (ماهر) متردد بين أن يراد به كونه ماهرا في الطب فيكون كاذبا، وبين أن يكون ماهرا في غيره فيكون صادقا، وتعينُ أحدِ الاحتمالين بالنظر إلى صدق المتكلم لا يُخرج القضية عن الإجمال من حيث المفهوم.

وأما **تفصيل المركب**: فهو ما يكون الاحتمال فيه دائرا بين حالة الجمع وحالة الإفراد لكن الصادق منهما حالة التركيب فقط كقولنا: «الرمان حلو حامض» فإنه صادق مركبا على المز، وكاذب مفردا عليه.

والاشتراك في تركيب المفصل وتفصيل المركب يسمى عندهم باشتراك القسمة.

وأما **اشتراك التأليف**: فهو الاشتراك الواقع في اللفظ المركب كما في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ لاحتمال أن يكون الموصول مع صلته هو الزوج أو الولي، والموصول مع الصلة مركب، وكما في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما.

الاشتراك:

ص: السبب الأول: الاشتراك في نفس اللفظ.

ومثاله استدلال أصحابنا على أن الاعتداد بالأطهار بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، والقرء في اللغة الطهر ومنه قول الشاعر:

وَفِي كل عَام أنت جاشم غَزْوَة — تشد لأقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وَفِي الْحَيّ رفْعَة — لما ضَاعَ فِيهَا من قُرُوء نسائكا

أي من أطهارهن بسبب الغزو.

ش: الجاشم: المتكلف على مشقة من جشم الأمر بالكسر، والأقصى: الأبعد، والعزيم هو العزيمة وهما اسمان من العزم على الأمر، والعزاء: الصبر، يقول الأعشى: أن تفي كل عام متكلف على مشقة غزوة تورثك مالا وهو الغنيمة وتورثك رفعة في الحي وهو القبيلة، تشد أنت عزيمة صبرك لنهاية تلك الغزوة وإنما تنال المال والرفعة لتضييعك أطهار نسائك في هذه المدة أي لامتناعك عن استيفاء حظك من هن مع القدرة.

ص: فتقول الحنفية لفظ القرء يحتمل الحيض بدليل قول النبي ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك».

ش: أخرجه أبو داود والنسائي من حديث فاطمة بنت أبي حبيش.

ص: وإنما المراد أيام الحيض لا أيام الطهر والدليل على ثبوت الاشتراك بين المعنيين لغة اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك وهم أهل اللغة.

ش: ذهب عمر وعلي وابن مسعود إلى أنه الحيض وذهبت عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت إلى أنه الطهر وسبب الخلاف هو الاشتراك بسبب الوضع.

ص: فإن كان المبتدي بالاستدلال أصحابنا فعليهم بيان أن اللفظ أرجح في الطهر منه في الحيض.

ش: المبتدئ بالاستدلال يجب عليه البيان بأن اللفظ أرجح في مراده حتى يكون دليله ظاهرا لا مجملا، وأما المعترض فعليه إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما.

ص: فمنهم من رجح بما ذكره ابن الأنباري وهو أن القرء مفردا يحتمل الطهر والحيض، فإن جمع على أقراء فالمراد به الحيض كقوله ﷺ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، وإن جمع على قروء فالمراد به الطهر كقول الشاعر:

لـــما ضـــاع فـــيها مـــن قـــروء نسائكا

ولما جمع القرء في الآية على قروء دل على أن المراد به الطهر لا الحيض.

ش: المراد أبو بكر ابن الأنباري النحوي المتوفى سنة سبع وعشرين وثلاثمائة ذكر هذه التفرقة في كتاب الأضداد، وله تصانيف كثيرة في علوم القرآن وغريب الحديث والمشكل وكان أبو الحسن الدارقطني يحضر مجالس إملائه.

وأما أبو البركات عبد الرحمن بن الأنباري النحوي الشافعي فهو من المتأخرين توفي سنة سبع وسبعين وخمسمائة كان مباركا ما قرأ عليه أحد إلا وتميز. اهـ

وما قاله ابن الأنباري صححه ابن بري في حاشيته على درة الغواص، ومقابله أن قروء وأقراء بمعنى واحد، لكن قروء جمع كثرة أُوثِر استعماله على أقراء لأن واحده قرء كفلس وجمع مثله على أفعال شاذ.

ص: والحنفية يقدحون في هذا ويقولون لو صح هذا لما اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في ذلك فإنهم أهل اللغة وأعرف بها، فلما اختلفوا دل ذلك على بقاء الاحتمال حالة الجمع كما كان حالة الإفراد.

ش: **قلت**: ثبوت الخلاف عن الصحابة إنما يقدح في الاستدلال بكلام ابن الانباري لو كان المطلوب به إثبات أن القرء يكون نصا في الطهر إذا جمع على قروء لأن ما لا يحتمل إلا معنى واحدا لا يصح أن يختلف فيه الصحابة، أما إن

كان المطلوب به هو إثبات أن القرء يكون ظاهرا في الطهر إذا جمع على قروء فلا يقدح فيه ثبوت الخلاف عنهم، لأن الخلاف بينهم في الظواهر ممكن، إذ الظاهر يسوغ تأويله ومخالفته لدليل، ولهذا نجدهم يختلفون في العمل ببعض العمومات مع أن العام ظاهر في جميع أفراده كما في عموم حديث: «من بدل دينه فاقتلوه» فإن ابن عباس يرى أن المرتدة لا تقتل، وهذا مخالف لما دل عليه ظاهر العموم.

ص: وقال الشاعر:

يَا رب ذِي ضغن وضب فارض لَهُ قُـــرُوء كـــقروء الْحَائِض

ش: يقول إن عداوته تهيج حينا بعد حين كما يهيج الحيض وقتا بعد وقت، وضغن فارض أي شديد، قال في اللسان: يقال: أضمر عليّ ضغنا فارضا وضغنة فارضا، بغير هاء أي عظيما، كأنه ذو فرض أي ذو حز، وفي رواية أخرى: وضب فارض أي عداوة عظيمة كبيرة من الفارض التي هي المسنة.

التصريف:

ص: السبب الثاني: التصريف.

ش: يعني أن الإجمال قد يقع من جهة التصريف، وهو العلم الذي يعرف به أحوال أبنية الكلام، وذلك كالمختار فإنه متردد بين من وقع منه الاختيار وبين من وقع عليه الاختيار، فالله سبحانه وتعالى مختار لنبيه ﷺ، أي: وقع منه اختياره رسولا، والنبي ﷺ مختار، أي: وقع عليه اختيار الله عز وجل وأصل ذلك أن مختار أصله مختير بكسر الياء في الفاعل وفتحها للمفعول فلما تحركت الياء كسرا وفتحا، وانفتح ما قبلها قلبت ألفا، والألف لا تحمل الحركة حتى يتبين الفاعل من المفعول فوقع اللبس.

ص: ومثاله احتجاج بعض أصحابنا.

ش: هل الحضانة حق الولد أو الحاضن أو لهما معا؟ أقوال في المذهب المشهور منها أنها حق للحاضن، وقال ابن الماجشون بأنها حق للولد واستدل:

ص: على أن الحضانة في الولد حق له لا لها بقوله تعالى: ﴿لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةُۢ بِوَلَدِهَا﴾ فنهى المرأة عن أن تضر بولدها فدل على أن الحق له عليها.

ش: ﴿لاَ تُضَآرَّ﴾ المضارّة: مفاعلة من الضرر، لكن المفاعلة غير مقصودة والمعنى لا تضرّ والدة بولدها، فلا تسيء غذاءه وتعهّده، ولا تفرط فيما ينبغي له ولا تدفعه إلى الأب بعد ما ألفها. اهـ، قاله الزمخشري.

وإضافة الولد إليها تارة وإليه أخرى استعطاف لهما عليه، وتنبيه على أنه حقيق بأن يتفقا على استصلاحه والإِشفاق فلا ينبغي أن يضرا به، أو أن يتضارا بسببه. اهـ، قاله البيضاوي.

ص: فيقول من زعم غير ذلك من أصحابنا يحتمل أن يكون ذلك ﴿لاَ تُضَآرِّ﴾ بكسر الراء فيصح الاستدلال، ويحتمل أن يكون﴿لاَ تُضَآرَّ﴾ بفتح الراء فيكون الفعل مبنيا لما لم يسم فاعله فلا يصح الاستدلال.

ش: يحتمل أن يكون الفعل مسندا إلى الفاعل، فيكون ما قبل الآخر مكسورا أو يكون مسندا إلى المفعول فيكون مفتوحا، فعلى الاحتمال الأول تكون ﴿تُضَآرَّ﴾ بمعنى تضر، أي لا تضر والدة بولدها، وعلى الاحتمال الثاني يكون المعنى النهي عن نزع الولد منها إذا رضيت بالإرضاع وألفها الصبي، فإذا تبين ذلك فإنه لا يصح الاستدلال بالآية لما يتطرق إليها من الاحتمال.

ص: والجواب عند الأولين أن احتمال الفاعلية أرجح لأن الخطاب حينئذ يتعلق بمعين، وأما على الاحتمال الثاني فيتعلق الخطاب بغير معين لكن المأمور والمنهي من شرطه أن يكون معينا لا مبهما.

ش: تقدم أن المستدل يجب عليه نفي الاحتمال حتى يكون دليله نصا أو يبين الأرجحية حتى يكون ظاهرا، وهذه الآية يدّعى المستدل أنها نص في المعنى الأول لأن المخاطب فيها معين وهو الأم، وأما المعنى الثاني فالمخاطب فيها مجهول،

وخطاب المجهول ممتنع لأنه يؤدي إلى فوات مطلوب الشارع، ولهذا ذهب جمهور العلماء إلى أن فرض الكفاية على الجميع لتعذر خطاب غير المعين كما أشار له في المراقي:

وهــو على الجميــع عند الأكثر لإثمهـــم بالتـــرك والتعـــذر

أي تعذر خطاب المجهول.

ولقد بين القرافي في الفروق والتنقيح الفرق بين خطاب غير المعين والخطاب بغير المعين فقال: وتحرير الفرق بينهما أن الأول لم يقع في الشريعة والثاني واقع، والسبب في ذلك والسر فيه أن خطاب المجهول يؤدي إلى ترك الأمر ويقول كل واحد من المكلفين ما تعين على الامتثال فإنه لم يقع الخطاب معي ولا نص عليّ، فلا أفعل فتبطل مصلحة الأمر. اهـ

اللواحق:

ص: السبب الثالث: اللواحق من النقط والشكل.

ومثاله احتجاج أصحابنا على المنع من بيع ذهب وعرض بذهب بحديث فضالة بن عبيد أن رجلا سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله: ابتعت قلادة فيها خرز وذهب بذهب فقال رسول الله ﷺ: «لا حتى تفصل» فأمر بالتفصيل ونهى عن البيع مجملا فدل على أن بيع سلعة وذهب بذهب لا يجوز.

فيقول أصحاب أبي حنفية هذا الحديث قد ورد في رواية أخرى: «حتى تفضل» بالضاد المعجمة مخففة أي يكون في الذهب فضل على مقدار الذهب المضاف مع السلعة، ولما كانت القصة واحدة علمنا أن اللفظين معا لم يصدرا عن النبي ﷺ لتنافي معنييهما، وأن اللفظ الوارد عن النبي ﷺ واحد معين في نفسه مجهول عندنا فلا يحتج به، والجواب عند أصحابنا أن رواية الصاد غير المعجمة أصح عند المحدثين وهي المحفوظة عندهم ويعضدها ما روي من طريق آخر أنه قال: «لا حتى تميز» فيجب أن تكون إحدى الروايتين مفسرة للأخرى ثم إن الرواية الضاد المعجمة تستلزم زيادة النقطة والأصل عدمها.

ش: حديث فضالة المذكور هو أصل المنع في المسألة المشهورة عند العلماء ببيع مُدِّ عجوة، ودينارا بدينارين مثلا، فمنعها الجمهور استدلالا بالحديث المذكور، وهو في صحيح مسلم وأجازها أبو حنيفة وأصحابه إذا كان الذهب المنفرد المدفوع ثمنا أكثر من الذهب المصاحب للعرض فإن كان الذهب المصاحب للعرض أكثر من الذهب المنفرد أو مساويا له فلا يجوز وادّعوا أن حديث فضالة مجمل، وسلكوا طريقين في ذلك.

الأولى: أن الحديث قضية في عين فيحتمل أن يكون الثمن مثل الذهب الذي في القلادة فنهاه لذلك، ويحتمل أن يكون أكثر فنهاه لأجل الزيادة لا لأجل اجتماع الذهب وغيره فوجب التوقف حتى يعلم. اهـ

ذكر هذه الطريقة أبو إسحاق الشيرازي في المعونة ثم أجاب أن النبي ﷺ لم يفصل ولو كان النهي لما ذكروه لفصل وقال: لا إن كان الذهب مثل الثمن.

الثانية: أن في الحديث روايتين: رواية: «حتى يفصل» وهذه تقتضي المنع مطلقا، ورواية: «حتى يفضل» وهذه تقتضي الجواز إذا زاد الذهب المنفرد، ولا يصح أن ينطق النبي ﷺ بهما معا لتنافيهما فتعين أن يكون الوارد واحدا منهما فقط ولا مرجح لأحدهما على الآخر فصار الحديث بذلك مجملا وهذه طريقة المصنف.

قلت: ظاهره أن رواية «يفضل» بالضاد المعجمة أنها موجودة لكني لم أجدها بعد البحث في مظانها، وقد جمع الطحاوي طرق الحديث وأعله بالاضطراب ولم يذكر هذه الرواية وقد نسبها ابن الجوزي لبعض الفقهاء، قال في كشف المشكل: قد دل هذا الحديث على أنه لا يجوز بيع جنس من الربا بجنسه ومع أحدهما من غير جنسه كهذا المذكور في الحديث، وكما لو باع مد عجوة ودرهم بدرهمين، أو كر حنطة وكر شعير بكري شعير، وهذا قول مالك والشافعي وأحمد بن حنبل، وعن أحمد أنه يجوز، وهو قول أبي حنيفة وقد تجاسر بعض المتفقهة الذين جعلوا بضاعتهم الجدل دون معرفة النقل فقال: لعل رسول الله ﷺ قال: لا يباع حتى

يفضل بالضاد المعجمة، وهذا تصحيف على الرواة وسوء ظن بالنقلة مع علمنا بتحريهم ولم يروه أحد كذلك. اهـ

ص: ومثاله أيضا في التغيير بالحركة: احتجاج الشافعية على أن بيع الحنطة في السنبل لا يجوز بما روي: «أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحب حتى يُفْرَك» أي يخرج من سنبله.

فتقول الحنفية قد نقل في رواية أخرى: «حتى يُفْرِك» أي يطعم ويبلغ حد الأكل، وإذا اختلفت الرواية واللفظ واحد ثبت الاحتمال في اللفظ فوجب أن لا يحتج به.

ش: اختلف العلماء في بيع الحب في سنبله، فأجازه أبو حنيفة ومالك إذا أفرك،ومنعه الشافعي في القول الجديد لتردده بين الجودة والرداءة والصحة والفساد، واستدل بحديث نهي النبي ﷺ: «عَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يُفْرَكَ» بفتح الراء أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ومعنى الفرك: التصفية.

وأما الحنفية والمالكية فاستدلوا بالرواية الأخرى «حتى يُفرِك» بكسر الراء أي: تكمل خلقته ويستغني عن الماء وهذه الرواية هي الأشبه لأنها توافق رواية نهي رسول الله ﷺ «عَنْ بَيْعِ الْحَبِّ حَتَّى يَشْتَدَّ».

قال البيهقي في السنن: «حتى يُفْرِك» إن كان بخفض الراء على إضافة الإفراك إلى الحب وافق رواية من قال: «حتى يشتد»، وإن كان بفتح الراء ورفع الياء على إضافة الفرك إلى من لم يسم فاعله خالف رواية من قال فيه: «حتى يشتد»، واقتضى تنقيته عن السنبل حتى يجوز بيعه، ولم أر أحدا من محدثي زماننا ضبط ذلك، والأشبه أن يكون «يُفْرِك» بخفض الراء؛ لموافقة معنى من قال فيه: حتى يشتد. اهـ

فإذا كان المبتدئ بالاستدلال هم الشافعية اعترض عليهم الحنفية والمالكية بأن الحديث يحتمل فتح الراء وكسرها فعلى احتمال الفتح يكون مقتضاه منع بيع الحب في سنبله، وعلى احتمال الكسر يكون مقتضاه الجواز ولا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر فصار بذلك مجملا لا يصح الاستدلال به.

ص: والجواب عند الشافعية أن الروايتين تحملان على التعدد في الأخبار، وحينئذ نقول بالموجب فيهما معا.

ش: يعني أن الشافعية يقولون الإجمال إنما هو باعتبارهما حديثا واحدا وليس الأمر كذلك بل هما حديثان جعلت غاية المنع في أحدهما «الإفراك» أي بلوغ حد الإطعام ثم جعلت غاية المنع في الآخر «الفرك» أي التصفية وغاية الفرك بعد غاية الإفراك.

فإذا تبين ذلك فإننا نعمل بهما معا لأن الحكم إذا علق بغايتين لم يتعلق بوجود إحداهما حتى يوجدا معا كما قال تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا﴾ فكان النكاح غاية التحريم فاقتضى أن يحل بعده فلما قال النبي ﷺ: «لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك» صارت هذه غاية ثانية فلا يحل إلا بعد وجودهما وصار كأنه قال فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويذوق عسيلتها وتذوق عسيلته، ويكون معنى النهي في كل واحد من الغايتين لمعنى غير الغاية الأخرى فالحكمة من نهيه عن بيعه حتى «يُفرِك» -بكسر الراء أي يشتد- أن ينجو من العاهة، والمقصود من نهيه عن بيعه حتى «يُفْرَك» أي يُصفَّى أن يكون سالما من الغرر. اهـ انظر الحاوي الكبير.

اشتراك التأليف:

ص: السبب الرابع: اشتراك التأليف.

ومثاله: احتجاج أصحابنا على أن للأب أن يسقط نصف الصداق المسمى عن الزوج إذا طلق قبل البناء بقوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، والذي بيده عقدة النكاح هو الولي في وليته.

ش: المفهوم من قولنا «بيده كذا» أنه يتصرف فيه، والذي يتصرف في عقد النكاح إنما هو الولي.

ص: فيقول أصحاب الشافعي هذا التأليف مشترك بين الزوج والولي لأن الزوج أيضا يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح.

ش: لما كان المبتدئ بالاستدلال هم المالكية أمكن للشافعية القدح في دليلهم بإبداء معنى آخر يحتمله اللفظ فيكون حينئذ مجملا لا يصلح للاحتجاج.

ص: والجواب عند أصحابنا أن نسق الآية يدل على أنه الأب لأن ذلك كله مستثنى من قوله: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ أي فالواجب نصف ما فرضتم إلا أن يقع عفو من المرأة إن كانت مالكة أمر نفسها أو من وليها إن كانت في حجره.

ش: هذا أحد الوجوه العشرة التي رجح بها أهل المذهب أن المراد هو الولي وتقريره أن الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي، والمتقدم قبل هذا الاستثناء إثبات النصف لقوله ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾ فعلى تفسيره بالولي ينتفي النصف فتطرد القاعدة، وعلى رأي الشافعية يعفو الزوج فيثبت النصف ويكمل الصداق فلا تطرد القاعدة لوقوع الإثبات بعد الإثبات.

وقولهم إن الزوج يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح مسلّم لكن باعتبار ما كان ومضى فهو مجاز والولي بيده الآن فهو حقيقة فتقدم على المجاز. اهـ انظر القرافي في التنقيح والفروق.

تركيب المفصل

ص: السبب الخامس: تركيب المفصل.

ش: قد تقدم أن تركيب المفصل هو ما كان الاحتمال فيه دائرا بين حالة التركيب وحالة التفصيل، لكن الصادق منهما حالة التفصيل أي الإفراد، لكن أحد المتناظرين أخذه مركبا فيقول له الخصم هذا غلط لأنك ركبت ما هو مفصل.

ص: ومثاله احتجاج أصحاب أبي حنيفة على جواز الوضوء بنبيذ التمر بقوله ﷺ «تمرة طيبة وماء طهور» فحكم على النبيذ بأنه ماء طهور.

ش: لأن قوله: «طهور»، لا فائدة لذكره إلا أنه أراد جواز الوضوء به، وإلا فطهارته معلومة بدون ذلك وهذا نوع من الإيماء وهو: أن يذكر الشارع وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج إلى ذكره.

ص: فيقول أصحابنا هذا اللفظ يحتمل أن يكون المراد منه التركيب أي مجموع تمرة طيبة ومن ماء طهور لا أنه بعد المزج والتركيب يصدق عليه أنه تمرة طيبة وأنه ماء طهور، ألا ترى أن الخمسة تركبت من زوج وفرد أي من اثنين وثلاثة، ولا يصدق كل واحد منهما بانفراده إذ لا يصدق أن الخمسة زوج، وكما تقول في المز إنه حلو حامض فإنه يصدق هذا الكلام على المز، ولا يصدق عليه أنه حلو وحده ولا أنه حامض وحده، فثبت أن اللفظ قد يصدق حالة التركيب على معنى لا يصدق عليه حالة التفصيل، فمن الجائز أن يكون قوله ﷺ: «تمرة طيبة وماء طهور» مما يصدق مجموعا ولا يصدق مفردا، ولا يتم الاستدلال به إلا إذا صدق مفردا.

ش: قوله عليه السلام «ثمرة طيبة وماء طهور» ليس فيه تعرض لما قبل التغير ولا لما بعده وإنما فيه أن الثمرة طاهرة طيبة والماء طهور فيبقى إذا جمع بين الثمرة والماء الطهور كيف يكون الحال هل يسلب الطهورية أم لا؟

لم يتعرض لذلك فيحتمل حالة التركيب أي أن النبيذ مجموع من الماء والثمرة، وهذا ما قاله المالكية فيكون الحكم واردا على ما قبل المزج بحيث يكون كل واحد منهما باقيا على حاله لم يتغير عن وصفه، وعلى هذا يكون الشارع وصفهما بما كانا عليه قبل الاجتماع.

ويحتمل حالة التفصيل أي أن النبيذ ماء طهور يتوضأ به، وهذا ما قاله الحنفية وعلى هذا يكون الحكم واردا على ما بعد المزج أي أنهما تغيرا عن حالتهما الأولى فتفتتت الثمرة واحمر الماء وحلا، ومع ذلك فالماء طهور على حاله.

ص: والجواب عند الحنفية أن الحديث تعين أن المراد به التفصيل لا التركيب، بدليل ما روي أنه ﷺ توضأ به.

ش: هذا الحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة، وزاد الترمذي: «فتوضأ به»، فهذه الزيادة نص في حالة الإفراد وكذلك قرينة السؤال لأنه ﷺ إنما سئل عن الوضوء بالنبيذ، والنبيذ اسم للماء المستنقع فيه التمر حتى يتغير حقيقة، أما قبل التغير فلا يسمى نبيذا إلا مجازا بمعنى أنه يؤول إلى ذلك، ولا يجوز على الشارع صلوات الله وسلامه عليه أن يسأل عن شيء ثم لا يجيب عنه ولا أن يخبر بما لا فائدة فيه.

تفصيل المركب:

ص: **السبب السادس: تفصيل المركب.**

ش: قد تقدم أن تفصيل المركب ما كان الاحتمال دائرا فيه بين حالة التركيب وحالة التفصيل لكن الصادق منهما إنما هو حالة التركيب لكن أحد المتناظرين أخذه مفصلا فيقول له الخصم هذا غلط لأنك فصلت ما هو مركب.

ص: **ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الاقتصار على مسح الناصية وحده لا يجوز، وأن المسح على العمامة وحده لا يجوز بما روي أن النبي ﷺ مسح بناصيته وعلى العمامة، فلو كفاه المسح على الناصية لاقتصر عليه، ولو كفاه المسح على العمامة لاقتصر عليه.**

ش: ذهب أبو حنيفة إلى أن الواجب في مسح الرأس هو الربع فقط محتجا بحديث أن النبي ﷺ توضأ فمسح بِنَاصِيَته وعلى العِمَامة والناصية تتقدر بالربع.

وذهب أحمد بن حنبل إلى جواز المسح على العمامة محتجا بهذا الحديث أيضا.

وخالفهما مالك في ذلك فرأى أن المسح على العمامة غير جائز، وأن الوجوب في مسح الرأس ليس مقصورا على الناصية خاصة ثم عارض قول كل واحد منهما بقول صاحبه، وجعل الحديث حجة عليهما جميعاً، فيقول لأبي حنيفة: إن كان الوجوب يختص بالناصية فلِم مَسح على العمامة؟ ويقول لابن حنبل: إن كان المسح على العمامة جائزاً، فَلِم بَاشر الناصية بالمسح؟. اهـ، انظر المعلم للمازري.

ص: فيقول أصحاب أحمد بن حنبل ومن يخالفنا في هذه المسألة: يحتمل أن يكون هذا في وضوء واحد، ويحتمل أن يكون في وضوئيين: مسح بناصيته في وضوء، ومسح على العمامة في وضوء، ومع هذا لا دليل على المنع من الاقتصار على أحدهما.

ش: أجاب المخالفون لمالك أن المسح على الناصية والعمامة يحتمل حالة التركيب أي أنهما في وضوء واحد فيكون دليلا على منع الاقتصار على أحدهما ويحتمل حالة التفصيل أي أنهما في وضوئيين فاقتصر في وضوء على مسح العمامة فيكون دليلا لمذهب أحمد، وفي وضوء على مسح الناصية فيكون دليلا لمذهب أبي حنيفة.

فالحاصل أن المبتدئ بالاستدلال إن كان حنفيا أو حنبليا عارضه المالكي أن الحديث يحتمل التركيب فيكون حجة عليه لا له، وإن كان المبتدئ بالاستدلال مالكيا عارضه الحنفي والحنبلي أن الحديث يحتمل التفصيل.

ص: والجواب عند أصحابنا أن المغيرة راوي الحديث ذكر أنه وضوء واحد.

ص: فهذه جملة أسباب الاحتمال في اللفظ.

ش: أخرج مسلم في صحيحه عن المغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ «مسح بناصيته وعلى العمامة وعلى خُفَّيْهِ»، وهذا ظاهر في حالة التركيب، لكن قال ابن حزم في الإحكام إنهما حديثان لأن راوي الناصية المغيرة بن شعبة وراوي العمامة فقط بلال وعمرو بن أبي أمية الضمري.

القرائن المرجحة:

ص: المطلب الثاني: في بيان القرائن المرجحة لأحد الاحتمالين وهي إما لفظية وإما سياقية وإما خارجية.

ش: **القرينة: في اللغة:** فعيلة بمعنى المفاعلة، مأخوذ من المقارنة، **وفي الاصطلاح:** أمر يشير إلى المطلوب. اهـ، قاله الجرجاني في كتاب التعريفات.

فأما اللفظية: فهي ما تؤخذ من نفس اللفظ كقولنا: ضربت موسى سعدى فإنّ اتصال تاء التأنيث بالفعل قرينة لفظية على أن الفاعل سعدى.

وأما قرينة السياق: فهي ما تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه سميت سياقية لأنه سيق الكلام لأجلها، ويقال لها أيضا قرينة السباق بالباء الموحدة وهي دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره. اهـ قاله العطار في حاشيته.

قال الزركشي في البحر: أنكر بعضهم دلالة السياق ومن جهل شيئا أنكره. وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى. اهـ

القرينة اللفظية:

ص: القرينة اللفظية مثالها ما قدمناه عن ابن الأنباري في قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖ﴾ وهو أن القرء إذا جمع على قروء فالمراد به الطهر لا الحيض، والجمع قد يختلف باختلاف المعاني، وإن كان اللفظ المفرد مشتركا ألا ترى أن العود مشترك بين الخشبة وجمعه إذ ذاك أعواد وبين آلة الغناء وجمعه إذ ذاك عيدان.

ش: تبع في هذا بعض الأصوليين الذين ادّعوا أنّ اختلاف الجمع باختلاف المعنى دليل على أن اللفظ حقيقة في كلا المعنين وليس علامة المجاز في أحدهما.

قال في كشف الأسرار: اختلاف الجمع في لفظ واحد باعتبار معنيين مختلفين يدل على أنه حقيقة في كل واحد منهما، فإن العود بمعنى الخشب يجمع على عيدان وبمعنى اللهو على أعواد وقد يجمع الأمر بمعنى الفعل على أمور وبمعنى القول على أوامر فيكون الأمر حقيقة فيهما. اهـ

والموجود في كتب اللغة كالصحاح واللسان والقاموس وغيرها أن عود الخشب جمعه أعواد وعيدان، قال الأعشى:

فَجَرَوْا عـــــلى مَـــا عُوِّدُوا ولِكُــلِّ عِيـــــدانٍ عُصَـارَهْ

وأما عود الغناء فجمعه عيدان كما حكاه اللسان عن ابن جني، فلم يحصل الافتراق من كل وجه، نعم حصل الافتراق بين جمع عيد وجمع عود الخشب فإن القياس هو جمع عيد على أعواد لأن أصله الواو لكن تركوا القياس للفرق بينه وبين أعواد الخشب كما ذكر ذلك شراح الألفية عند قوله:

وشـــــذ في عيـــد عييد وحتم　　　للجمـــع مـــن ذا مـــا لتصغير علم

حكاية لطيفة في العود: لما قدم المحدث إبراهيم بن سعد بن سعدون بن إبراهيم المزني العراق أكرمه الرشيد فسئل على الغنا فأفتى بإباحته، فأتاه بعض المحدثين ليسمع منه أحاديث للزهري فسمعه يتغنى فقال: كنت حريصا على السماع منك فأما الآن فلا سمعت منك حرفا واحدا أبدا، فحلف إبراهيم أنه لا يحدث حديثا حتى يغني قبله، فبلغ ذلك الرشيد فدعا به فسأله عن حديث المخزومية التي قطعها رسول الله ﷺ في سرقة الحلي، فدعا بعود فقال الرشيد أعود المجمر؟ قال: لا ولكن عود الطرب، فتبسم ففهمها إبراهيم بن سعد. فقال: لعله بلغك يا أمير المؤمنين حديث الذي ألجأني إلى أن حلفت. قال نعم. ودعا الرشيد بعود فغناه:

يا أم طلحـــة إن البين قـــد أبدا　　　قـــل الثـــواء لين كان الرحيل غدا

نقلها في المعيار عن الخطيب البغدادي في تاريخه.

ص: **وكذلك الأمر مشترك بين القول المخصوص وجمعه إذ ذاك أوامر، وبين الفعل وجمعه إذ ذاك أمور.**

ش: الراجح أن إطلاق الأمر على الفعل مجاز لأن المجاز مقدم على الاشتراك واختلاف جمعهما علامة المجاز، وإلى هذا أشار المراقي:

وواجب القيد ومـــــا قـــد جمعا　　　مـــخـالف الأصـــل مجـازا سمعا

ص: **ومن ذلك قول أصحابنا: الأطهار مذكرة فيجب ذكر التاء في العدد المضاف إليها فيقال ثلاثة أطهار والحيضة مؤنثة، فيجب حذف التاء من العدد المضاف إليها فيقال ثلاث حيض، ولما قال الله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ بالتاء علمنا أنه أراد الأطهار.**

والحنفية يجيبون عن هذا بأن المعنى الواحد قد يكون له لفظان أحدهما مذكر والآخر مؤنث فيكون التأنيث فيه لفظيا لا معنويا ألا ترى أنك تقول جسد وجثة والمراد واحد ثم تقول ثلاثة أجساد، وثلاث جثث، ولما كان لفظ الحيضة مؤنثا وجب حذف التاء في جمعه، ولما كان لفظ القرء مذكرا وجب ذكر التاء في جمعه، فقس على هذه القرائن اللفظية أمثالها.

ش: اختلف النحاة هل الاعتبار في واحد المعدود بالمعنى أو باللفظ، فعبارة ابن مالك في التسهيل«تحذف تاء الثلاثة وأخواتها إن كان واحد المعدود مؤنث المعنى حقيقة أو مجازا ». اهـ

قال الدماميني: استفيد منه أن الاعتبار في الواحد بالمعنى لا باللفظ. اهـ

فعلى ما قاله ابن مالك اعتمد من احتج من أهل المذهب أن ذكر التاء في الآية دليل على أن معنى القرء هو الطهر إذ لو كان معناه الحيضة لحذفت التاء لوجوب مراعاة المعنى في واحد المعدود.

وقيل الاعتبار باللفظ فتقول إذا قصدت نسوة: ثلاثة أشخص «لأن لفظ الشخص مذكر وتقول إذا قصدت رجالا: ثلاث أعين» لأن لفظ عين مؤنث.

وعلى هذا القول اعتمد الحنفية في الرد على المالكية لأن لفظ القرء مذكر فيجب ذكر التاء مع العدد سواء أريد به الطهر أم أريد به الحيضة.

قال الصبان في حاشيته على الألفية وبما ذكره الشارح يرد ما استدل به بعض العلماء في قوله:﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ على أن الأقراء الأطهار لا الحيض لأن الحيض جمع حيضة فلو أريد الحيض لقيل ثلاثة ووجه الرد أن المعتبر هنا اللفظ ولفظ قرء مذكر. اهـ

القرينة السياقية:

ص: القرينة السياقية.

ش: السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه ودلالته قد تدرك بالذوق ويعسر إقامة الدليل عليها.

قال ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام: دلالة السياق لا يقام عليها دليل، وذلك لو فهم المقصود من الكلام، وطولب بالدليل عليه لعسر. فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه. اهـ

ص: مثالها احتجاج الحنفية وبعض أصحابنا على جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ وإذا جاز انعقاد نكاح النبي ﷺ بلفظ الهبة جاز انعقاد أنكحة الأمة به بالقياس عليه.

ش: اختلف الأصوليون إذا وردت صيغة مختصة في وضع اللسان برسول الله ﷺ هل تعم الأمة أم لا؟

فمذهب أبي حنيفة ومالك أنه يتناول الأمة من جهة الحكم لا من جهة اللفظ إلا ما ثبت فيه الخصوص، ولهذا تعلقوا في مسألة النكاح بلفظ الهبة بقوله تعالى: ﴿ وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾ فالخطاب يختص به، والأمة عندهم كالنبي ﷺ في موجبه.

ومذهب الشافعي أنه لا يتناول الأمة من جهة الحكم لاختصاص الصيغة به.

وإلى مذهب مالك أشار في المراقي:

وما به قد خوطب النبي … تعميمه في المذهب السني

ص: فيقول الشافعي لما قال الله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ دل ذلك على اختصاصه ﷺ بشيء دون المؤمنين، فيحتمل أن يكون ذلك الشيء هو جواز النكاح بلا مهر، ويحتمل أن يكون ذلك جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة، وإذا كان اللفظ محتملا للمعنيين لم يصح القياس حتى يترجح أن المراد بالاختصاص هو ملك البضع من غير عوض لا جواز النكاح بلفظ الهبة.

ش: حاصله أن الشافعية تقول: أظهرت هذه الآية خصوصية النبي ﷺ إما بانعقاد نكاح الحرة بلفظ الهبة وإما بسقوط المهر عنه، ومع قيام الاحتمال لا يصح القياس لأن شرطه ثبوت حكم الأصل ولا نعلم ثبوته لما في دليله من الإجمال.

وتحقيق مذهب الشافعي هو العمل بهما معا فلا يجوز لأحد من أمته أن يشاركه في واحد من الحكمين.

ص: فيقول الأولون سياق الآية يرجح أن المراد ملك البضع، وذلك أن الآية سيقت لبيان شرفه ﷺ على أمته ونفي الحرج عنه ولذلك قال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِيٓ أَزْوَٰجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾.

ش : قال الرازي في مفاتيح الغيب: معناه أن ما ذكرنا فرضك وحكمك مع نسائك وأما حكم أمتك فعندنا علمه ونبينه لهم وإنما ذكر هذا لئلا يحمل واحد من المؤمنين نفسه على ما كان للنبي عليه السلام فإن له في النكاح خصائص ليست لغيره وكذلك في السراري. وقوله تعالى: ﴿لكيلا يكون عليك حرج﴾ أي تكون في فسحة من الأمر فلا يبقى لك شغل قلب فينزل الروح الأمين بالآيات على قلبك الفارغ وتبلغ رسالات ربك بجدك واجتهادك. اهـ

ص: ولا شك أن الشرف لا يحصل بإباحة لفظ له وحجره على غيره، إذ ليس في ذلك شرف، بل إنما يحصل الشرف بإسقاط العوض عنه حتى يكون تعالى ذكر لنبيه ﷺ ثلاثة أنواع من الإحلالات:

- **إحلال نكاح بمهر وهو قوله تعالى:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ ٱلَّٰتِيٓ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ﴾.

ش: قال ابن جزي في تفسيره: في معناها قولان:

أحدهما: أن المراد أزواجه اللاتي في عصمته حينئذ، كعائشة وغيرها، وكان قد أعطاهن مهورهن، والآخر أن المراد جميع النساء، فأباح الله له أن يتزوج كل امرأة يعطى مهرها، وهذا أوسع من الأول.

وعلى المعنى الثاني: تكون ناسخة لقوله تعالى: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾.

قال ابن جزي: واختلف في حكم هذه الآية، فقيل: إنها منسوخة بقوله: ﴿إِنَّآ أَحۡلَلۡنَا لَكَ أَزۡوَٰجَكَ﴾ على القول بأن المراد جميع النساء، وقيل: إن هذه الآية ناسخة لتلك على القول بأن المراد من كان في عصمته، وهذا هو الأظهر

ص: – وإحلال بملك اليمين وهو قوله تعالى:﴿وَمَا مَلَكَتۡ يَمِينُكَ مِمَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ﴾

ش: قال ابن جزي: أباح الله له مع الأزواج السراري بملك اليمين ويعني بقوله: أفاء الله عليك: الغنائم

ص: – وإحلال بلا مهر بل بتمليك مجرد وهو قوله تعالى:﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾.

ش: قال ابن جزي: اختلف هل وقع ذلك أم لا؟ فقال ابن عباس: لم تكن عند النبي ﷺ امرأة إلا بنكاح أو ملك يمين، لا بهبة نفسها، ويؤيد هذا قراءة الجمهور إن وهبت بكسر الهمزة أي إن وقع، وقيل: قد وقع ذلك، وهو على هذا القول قرئ «1» أن وهبت بفتح الهمزة، واختلف على هذا القول فيمن هي التي وهبت نفسها فقيل: ميمونة بنت الحارث، وقيل زينب بنت خزيمة أم المساكين، وقيل: أم شريك الأنصارية، وقيل أم شريك العامرية.

ص: وأيضا فالحرج المقصود نفيه من الآية إنما يكون بإيجاب العوض عليه لا بحجر لفظ عليه يؤدي المعنى المطلوب دونه ألفاظ أسهل منه، فهذا السياق كله يدل على أن المراد بالخلوص هو ملك البضع من غير مهر لا اللفظ.

ش: حاصله أن الحنفية تقول: الخصوصية إنما كانت لإظهار شرفه ﷺ فإذا جعلنا خصوصيته في سقوط المهر عنه فإن الاختصاص به يكون مفيدا لما فيه من رفع الحرج، وإذا جعلنا خصوصيته في انعقاد نكاحه بلفظ الهبة لم يكن في اختصاصه به فائدة إذ ليس في تخصيصه بلفظ دون لفظ رفع حرج عنه، وسياق الآية يرشد إلى أن المقصود هو رفع الحرج عنه ﷺ، وقد اختلف قول مالك في

انعقاد النكاح بلفظ الهبة فروي عنه أنه لا ينعقد بها، وروي عنه أنه ينعقد ويلزم فيه صداق المثل كنكاح التفويض، ومذهب المدونة أنه لا ينعقد بلفظ الهبة إلا بتسمية الصداق.

القرائن الحالية:

ص: والقرائن الحالية.

ش: لم ينكر أحد اعتبارها بل إن العلم المترتب عليها ضروري لا يتصور اختلاف العقلاء فيه.

وقد مثّل لها إمام الحرمين في البرهان بقول القائل: رأيت الناس وأخذت فتوى العلماء فإن حاله لا يحتمل رؤية الناس أجمعين ومراجعة جميع العلماء، ومثل لها الشريف الجرجاني في كتاب التعريفات بقول القائل أكل الكمثرى موسى فإن قرينة الحال تقتضي أن الكمثرى مأكولة لا آكلة.

وإلى إفادة قرائن الأحوال للقطع أشار في المرتقى:

ومثلها قرائن الأحوال لابن الجويني وللغزالي.

ص: قريبة من السياقية.

ش: لا يشترط في الحالية النطق كما في السياقية فكم من صامت يكون كالمخبر، ولهذا قد يعلم ما في القلب بقرائن الأحوال فنقطع بكثير من أحوال النفوس من الفرح والغضب وغير ذلك بسبب ما يظهر على أهلها من قرائن الأحوال. اهـ، قاله القرافي في نفائس الأصول.

ص: وهي لا تنضبط.

ش: لا سبيل إلى ضبطها لأن بعض أحوالها يعسر إدراجها تحت الوصف وإنما يدركها العيان ولذلك قال الفقهاء للذي يعاين من الصبي امتصاص الثدي وتحرك

اللهاة وجرجرة الغلصمة في التجرع أن يجزم بالشهادة على الرضاع ولو شهد بهذه الأحوال فقط لم يقض القاضي بالرضاع فإن ما يدركه الشاهد المشاهد لا يناله وصف. اهـ، قاله إمام الحرمين.

ولأجل إطلاع الصحابة على قرائن الأحوال قبل تفسيرهم للمجمل فإذا حمل الصحابي المجمل على أحد محمليه كان قوله حجة لأنهم شاهدوا من قرائن أحوال التنزيل ما لم يشاهده من بعدهم، ولم ينقلوا تلك القرائن لأن نقلها على ما هي عليه كالمعتذر.

القرينة الخارجية:

ص: القرينة الخارجية: وهي موافقة أحد المعنين لدليل منفصل من نص أو قياس أو عمل.

مثال الأول: ما إذا قال أصحابنا المراد بالقروء الأطهار والدليل عليه قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ فأمر بطلاقهن طلاقا يستعقب عدتهن ولا تتراخى العدة عنه ولذلك قرأ ابن مسعود:(لِقُبُلِ عدتهن)، وليس ذلك إلا في الطهر لا في الحيض فإن الطلاق في الحيض حرام.

ش: قراءة ابن مسعود إنما هي (قُبُلِ طهرهن).

وأما قراءة (قُبُلِ عدتهن) و (في قبل عدتهن) و (من قَبْلِ عدتهن) فهي مروية عن النبي ﷺ عن طريق الآحاد وقُبُل الشيء: أوله ومقدمه.

أخرج مسلم في صحيحه أن عمر ﷺ قَالَ: إِنَّ عبد الله بن عمر طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ، فَقَالَ له النبي ﷺ: «لِيُرَاجِعْهَا»، فَرَدَّهَا، وَقَالَ: «إِذَا طَهُرَتْ فَلْيُطَلِّقْ، أَوْ لِيُمْسِكْ»، قَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَقَرَأَ النَّبِيُّ ﷺ:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ فِي قُبُلِ عِدَّتِهِنَّ﴾، قال عياض في إكمال المعلم: وفى غيره: «لقبل عدتهن»: أي في استقبال عدتهن، وهذه قراءة ابن عمر وابن عباس، وفى قول ابن مسعود: «لقبل طهرهن» قال القشيرى وغيره: وهذه قراءة على التفسير لا على التلاوة، وهي تصحح أن

المراد بالأقراء الأطهار، إذ لا يستقبل في الحيض عند الجميع ولا يجتزئ بها عند أحد من الطائفتين. اهـ

ص: والحنفية يرجحون احتمالهم بقرينة خارجية أيضا فيقولون قال الله تعالى:﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ﴾ فجعل الأشهر بدلا من الحيض لا عن الأطهار فدل على أن الحيض أصل في العدة ألا ترى أنه تعالى قال في التيمم: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا﴾ فعلمنا أن الماء هو الأصل وأن الصعيد بدل منه.

ش: قال في الهداية –بعد أن ذكر هذا الاستدلال–: فكان الأصل أن يقال: واللائي يئسن من القروء، فلما جاء قوله تعالى بلفظ الحيض مكانه وهو مشترك علم أنه لإفادة أنه هو. اهـ

لكن أورد على هذا الاستدلال أمران:

أحدهما: أن الأشهر لو كانت بدلا عن الحيض لحرم الطلاق فيها كما حرم في الحيض.

الثاني: أنها لو قامت مقام الحيض خاصة لما احتيج إلى إقامة ثلاثة أشهر مقام ثلاث حيض بل يكتفى بإقامة شهر واحد مقام ثلاث حيض، لأن الحيض أكثره عشرة أيام، على مذهب الحنفية، ومدة ثلاث حيض تحصل في شهر واحد لكن اللازم منتف فينتفي الملزوم.

ص: وأما الثاني وهو موافقة القياس

فمثاله قول أصحابنا وأصحاب الشافعي أن العدة لما كانت مأمورا بها كانت عبادة من العبادات، والشأن في العبادة أن الحيض ينافيها ولا تتأدى فيه فضلا عن أن تتأدى به، ألا ترى أن الصلاة والصيام والطواف لا تصح مع الحيض بخلاف الطهر، فالقياس يقتضي في العدة أنها تتأدى بالطهر لا بالحيض، وإذا كان كذلك وجب حمل القروء في الآية على الأطهار لا على الحيض.

ش: اختلف أهل المذهب هل الأقراء كلها للاستبراء أم الأول فقط والباقي تعبد؟، فذهب أبو بكر الأبهري إلى الأول ورجحه ابن يونس، وذهب القاضي إلى الثاني ورجحه عبد الحق.

وتظهر ثمرة الخلاف في الذمية، فعلى الأول يلزمها الثلاث، وعلى الثاني يلزمها القرء الأول فقط، وقد أشار خليل في مختصره إلى هذا الخلاف فقال: «والجميع للاستبراء لا الأول فقط»»

ص: والحنفية يرجحون احتمالهم أيضا بقياس آخر وهو أن القصد من العدد استبراء الرحم والعلامة الدالة على براءة الرحم في العادة إنما هو الحيض لا الطهر فإن الطهر تشترك فيه الحامل والحائل، والحيض في الغالب مختص بالحائل، ولذلك كان الاستبراء بالحيض لا بالطهر، وإذا كان كذلك وجب حمل القروء في الآية على الحيض لا على الأطهار.

ش: حاصله أنه اجتمع في العدة شائبتان: فهي معقولة المعنى من جهة أنها شرعت لبراءة الرحم وعدم اختلاط الأنساب، وفيها شائبة التعبد من جهة أنها تجب في الوفاة على الصغيرة وتجب في الطلاق والوفاة على الكبيرة المعلوم براءتها بسبب الغيبة وغيرها، فمن التفت إلى جهة التعبد رجح قياس الجمهور ومن التفت إلى جهة معقولية المعنى رجح قياس الحنفية.

قال الرازي في تفسيره بعد أن استوفى حجج كل طرف: واعلم أنّ عند تعارض هذه الوجوه تضعف الترجيحات، ويكون حكم الله في حق الكل ما أدى اجتهاده إليه. اهـ

ص: وأما موافقته لعمل الصحابة فمثاله احتجاج العلماء على وجوب غسل الرجلين بقوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ بالنصب فيكون معطوفا على قوله: ﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾ فيقول المعترض يحتمل أن يكون معطوفا على الوجه واليدين كما ذكرتم، ويحتمل أن يكون معطوفا على الرأس من قولهم: ما زيد بجبان ولا بخيل وقول الشاعر:

معـــــاويُ إننـــا بشــر فأسجح   فلسنـــــا بالجبــــال ولا الحـديدا

ومع هذا الاحتمال فلا استدلال.

ش: ذهب سائر العلماء إلى أن الواجب هو غسل الرجلين، قال ابن العربي: اتفقت العلماء على وجوب غسلهما، وما علمتُ من رد ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم. اهـ.

فالطبري قال بالتخيير بين الغسل والمسح، وجعل القراءتين كالروايتين في الخبر يعمل بهما إذا لم يتناقضا.

يقول المخالف: قراءة النصب محتلمة لأنه يمكن أن تكون معطوفة على قوله «وجوهكم» ويحتمل أن تكون معطوفة على قوله «بروؤسكم» مراعاة للمحل كما في قول الشاعر:

فلسنـــــا بالجبــــال ولا الحـديدا

فإنه نصب الحديد مراعاة للمحل لأن موضع الجبال النصب.

وإذا كان الاحتمال متطرقا إلى القراءة صارت مجملة لا يمكن الاستدلال بها.

تنبيه:

هذا البيت استشهد به سيبويه في الكتاب ورد المبرد عليه روايته بالنصب وتبعه جماعة منهم العسكري صاحب التصحيف قال: ومما غلط فيه النحويون من الشعر ورووه موافقا لما أرادوه ما روي عن سيبويه عندما احتج به في نسق الاسم المنصوب على المخفوض وقد غلط على الشاعر لأن هذه القصيدة مشهورة وهي مخفوضة كلها. وهذا البيت أولها. وبعده:

فهبنـــــا أمـــــة ذهبت ضيـــــاعا   يزيـــد أميرهـــا وأبـــــو يـــزيد

أكـلـتم أرضنا فـجـرد تمـوها   فهـــل مـــن قـائم أو مـن حـصيد

أتـــطمـع في الـــخلود إذا هـلكنا   وليـــس لنـا ولا لـك مـــن خلـود

وهي لعقيبة بن هبيرة الأسدي شاعر جاهلي إسلامي، وفد على معاوية بن أبي سفيان فدفع إليه رقعة فيها هذه الأبيات فدعاه معاوية فقال له: ما جرأك عليّ قال: نصحتك إذ غشوك وصدقتك إذ كذبوك، فقال: ما أظنك إلا صادقا فقضى حوائجه. اهـ، انظر خزانة الأدب.

ص: والجواب عند العلماء أنه إنما نقل عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم الغسل لا المسح فكان ذلك دليلا على أن المراد بقوله تعالى:﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ الغسل ويكون معطوفا علـى قـولـه:﴿وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾.

ش: يقولون الآية محتملة لغة لكن بيان الشارع عيّن أحد المعنيين، وهو الغسل، فالنبي ﷺ غسل وما مسح قط، وقد رأى قوما يمسحون تلوح أعقابهم، فقال: «ويل للأعقاب من النار، وويل للأعقاب من النار» فلم ينقل المسح عن أحد من الصحابة بعد ذلك.

ما قيل فيه أنه مجمل والأصح فيه عدم الإجمال

ص: المطلب الثالث: في مسائل ذكرها الأصوليون واختلفوا في كونها مجملة أو ليست مجملة وهي ست مسائل:

إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان

ص: المسألة الأولى: في إضافة الأحكام الشرعية إلى الأعيان هل يوجب إجمالا أو لا؟

ومثاله قوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ وقوله تعالى:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ فإنه أضاف التحريم إلى ذات الأم وذات الميتة، والتحريم حكم شرعي فلا يتعلق إلا بفعل، وقد اختلف في مثل هذا هل هو مجمل أو لا، والقائلون بأنه مجمل يرون أنه لما استحال تعلق التحريم بالأعيان وجب أن يضمر في الكلام ما يصح أن يتعلق به التحريم، وإذا تعين الإضمار فإما أن يضمر الجميع وهو باطل لأن الإضمار على خلاف الأصل فلا يضمر إلا بقدر ما تدعو إليه الضرورة، والضرورة لا تدعو إلا إلى ما يتم به الكلام فلا تدعو إلى الجميع فلا يضمر

الجميع وإنما يضمر البعض، والبعض المضمر إما معين أو غير معين والمعين باطل لأنه ترجيح من غير مرجح لاستواء الجميع، وإذا بطل أن يكون الفعل المضمر معينا وجب أن يكون غير معين وحينئذ يكون اللفظ مجملا.

ش: القائل بالإجمال هو الكرخي مستدلا بأن المنطوق به غير مراد، والمراد غير منطوق به لأن التحليل والتحريم يستحيل أن يتعلقا بالأعيان، لأنهما حكمان شرعيان، والحكم الشرعي إنما يتعلق بما هو مقدور للعبد من أفعاله، والأعيان غير مقدورة له فيستحيل تعلقهما بها، وحينئذ يجب صرفهما عن ظاهرهما وتعليقهما بالأفعال المتعلقة بتلك الأعيان ولابد حينئذ من تقدير محذوف وهو محتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها، لأن الضرورة تندفع بإضمار البعض وإذا تعين إضمار البعض فليس إضمار البعض أولى من بعض فيتحقق الإجمال.

ص: والمحققون يرون أنه ليس بمجمل ويعينون المضمر بالعرف والسياق لأن العرف والسياق يدلان على أن المضمر هو المعنى المقصود من الأم هو الاستمتاع ومن الميتة هو الأكل.

ش: جمهور الأصوليين والمحققون منهم يرون أن المحذوف أسبق إلى الفهم من معنى النطق لأن من سمع الخطاب بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ علم أن المراد به وطء الأمهات، بحذف المضاف وهو الوطء وأقام المضاف إليه وهي الأمهات مقامه ولا يشك أحد في ذلك كما لا يشك عند سماعه قول القائل: حرمت عليك هذا الطعام، أن مراده حرمت عليك أكل الطعام، دون ذات الطعام.

وكذلك عند سماعه الخطاب بقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ فإنه يفهم أن المراد أكل بهيمة الأنعام فصار المحذوف في هذا الأشياء كالمنطوق به، لأن عرف التخاطب قام مقام النطق، وإلى هذا أشار ابن عاصم في مرتقى الأصول:

ومقتضى التحليل والتحريم — ليس بمجمل لدى التفهيم
لأن من عرف الخطاب يفهم — في كل وقت حكمه ويعلم

دلالة الاقتضاء:

ص: المسألة الثانية في الكلام الذي يتوقف صدقه على الإضمار هل هو مجمل أو لا؟.

ومثاله قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإن نفس الخطإ ونفس النسيان واقعان في الأمة وكلام النبي ﷺ واجب الصدق فلابد من إضمار، والكلام في هذه المسألة كالكلام في الذي قبلها، والذي يعين ذلك المضمر يقول العرف في مثل هذا رفع المؤاخذة به أي لا تؤاخذ أمتي بخطأ ولا نسيان.

ش: إذا كان اللفظ يتوقف صدقه أو صحته على إضمار شيء وهناك مضمرات متعددة، فهل يكون عاما في جميعها أو لا فإن قلنا لا يكون عاما فهل يضمر ما يفهم من اللفظ عرفا أو يضمر واحدا من غير تعيين.

فذهب أكثر الأصوليين إلى عمومه في جميعها، وذهب الغزالي وابن الحاجب إلى أنه لا يعمها لاندفاع الضرورة بواحد منها ويكون مجملا يتعين المراد منه بالقرينة، وإلى قول الأكثر أشار في المراقي:

والمقتضى أعــم جــل السلف كذاك مفهــوم بــلا مختــلف

فقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» يقتضي بظاهره رفع الخطإ وما معه عن جميع الأمة، وهذا متعذر، فوجب إضمار المؤاخذة أو الضمان أو العقوبة، فهل نقدر المؤاخذة فقط لفهمها عرفا أو يقدر جميعها؟.

وهذا المقدر يسمى مقتضى بالفتح، لأنه أمر اقتضاه النص لتوقف صحته عليه.

وإلى نفي الإجمال في هذه المسألة أشار ابن عاصم في المرتقى:

وجملة ذات اقتضاء صحت كالوالدات ورفع عن أمتي

تنبيهان:

التنبيه الأول: بعض الأصوليين يجعل دلالة الإضمار ودلالة الاقتضاء شيئا واحدا لأن كل واحد منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه، نظرا إلى العقل أو الشرع أو إليهما وعلى هذا يكون الفرق بين المسألة الأولى والثانية

إنما هو في وجود القرينة وعدمها ففي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ وفي: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ قرينة تعين المراد لأن العرف قاض بأن المراد من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، بخلاف نحو: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان»، فإنه لم يقم دليل يعين أن المراد بالمرفوع الحكم أو غيره. اهـ، انظر البحر المحيط.

وبعضهم يعبر عن المسألة الأولى بالإضمار وعن الثانية بالاقتضاء. اهـ، قاله الأبياري في شرح البرهان.

فعلى القول بالمغايرة نحتاج إلى الفرق بينهما ففرق بينهما الصفي الهندي من وجهين:

الأول: أن الإضمار إنما يستعمل حيث يعرفه كل أحد، لأنه عبارة عن إسقاط شيء يدل عليه الباقي، بخلاف الاقتضاء، فإنه قد يحتاج فيه إلى تأمل ونظر.

وثانيهما: أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر، وفي الاقتضاء قد يكون كذلك، كقوله: «رفع عن أمتي الخطأ» وقد لا يكون كما في اصعد السطح، وكذلك في أعتق عبدك عني.

والحاصل أنهما يفترقان من جهة الغفلة عن الشيء وتغير الإسناد، وهما متحدان في أن المقصود بالكلام لا يتم إلا بهما. اهـ، انظر نهاية الأصول.

التنبيه الثاني: أن الأصوليين ذكروا أن العموم قد يكون عرفيا كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ فإن هذه الصيغة تقتضي من جهة اللغة العموم في تحريم الأمهات، فنقله العرف للعموم في تحريم أنواع الاستمتاع وسيأتي إن شاء الله ذلك في باب العموم.

وهذا يتعارض مع قولهم السابق بأن الذي يسبق إلى الفهم من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن لأنه على مقتضى العموم فإن تحريم الميتة لا يختص بالأكل بل هو عام في أنواع التصرف. اهـ انظر البحر المحيط.

دخول النفي على الحقائق الشرعية

ص: المسألة الثالثة في دخول النفي على الحقائق الشرعية مثل قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»، و«لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل».

وقد اختلف في ذلك فمن يرى أنها مجملة يقول يتعذر نفي هذه الحقائق لأجل أنها توجد بدون هذه الشروط فيتعين الإضمار فيحتمل أن تضمر الصحة أي لا نكاح صحيح ولا صيام صحيح، ويحتمل أن يضمر الكمال أي لا نكاح كامل ولا صيام كامل، ومع هذا الاحتمال يثبت الإجمال، فلا يستدل بشيء من هذه على عدم الصحة، ومن يرى أنها غير مجملة منهم من يمنع الاحتياج إلى الإضمار لأن هذه لما كانت حقائق شرعية صح تعلق النفي بها، وما يوجد منفكا عن الشروط فليس بنكاح شرعي ولا صيام شرعي، ومنهم من يسلم الإضمار ويقول يتعين نفي الصحة لأنه إذا انتفت الصحة انتفت الفائدة منه، والعرف في مثل هذا نفي الفائدة كقولهم: لا علم إلا ما نفع، وأيضا فلما تعذر نفي الحقيقة وجب أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات، وما يصير الحقيقة كالعدم أولى وأقرب إلى نفي الحقيقة مما لا يصيرها كذلك، وإذا انتفت الصحة كان أقرب إلى نفي الحقيقة فإضمارها أولى.

ش: القائلون بالإجمال أنكروا الحقيقة الشرعية وادّعوا الاحتياج إلى الإضمار مستدلين أن الفعل الحسي لا يمكن نفيه بحسب الواقع فلابد من تقدير مضمر لتصحيح اللفظ فيمكن أن يكون المراد لا صلاة صحيحة، ويمكن أن يكون المراد: لا صلاة كاملة ولا نعلم أيهما المراد.

وأمّا القائلون بنفي الإجمال فلهم طريقتان في نفي الإجمال:

الأولى: طريقة المثبتين للحقائق الشرعية فإنهم يمنعون الإضمار لأن صيغة النفي إذا دخلت على الفعل في ألفاظ صاحب الشرع، فالأولى: حملها على نفي الفعل الشرعي. لا على نفي الفعل الحسي. فيكون قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» نفيا للصلاة الشرعية وقوله: «لا نكاح إلا بولي»، يكون نفيا للنكاح الشرعي لاالحسي لأن الظاهر أن الشارع يطلق ألفاظه على عرفه وهو الشرعي، وإلى هذا أشار في

المراقي بقوله:

والنـــفي للصـــلاة والنكـــاح والشبـــه محـــكم لدى الصحـــاح

قوله: الشِّبْه بكسر فسكون بمعنى الشبه بالتحريك.

الثانية: طريقة النافين للحقائق الشرعية فإنهم يقرون بالاحتياج إلى الإضمار فيكون النفي راجعا إلى الصفات فيحتمل نفي الصحة أو نفي الكمال وهما مجازان غير متساويين فنفي الصحة أقرب إلى نفي الذات من نفي الكمال فيحمل عليه عند تعذر الحقيقة، قال في المراقي:

وحيثما استحال الأصل ينتقل إلى المجاز أو لأقرب حصل

ووجه قرب نفي الصحة من نفي الذات أن ما انتفت صحته لا يعتد به كالمعدوم بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به.

إذا دار اللفظ بين إفادة معنى واحد وبين إفادة معنين

ص: المسألة الرابعة: في اللفظ إذا كان يحتمل معنيين إن حمل على أحدهما أفاد فائدة واحدة، وإذا حمل على المعنى الآخر أفاد فائدتين، ومثاله قـوله ﷺ: «من استجـمر فليوتر» فإنه يحتمل أن يتعلق الوتر بالفعل نفسه ويحتمل أن يتعلق بالجمار، فإن تعلق بنفسه لم يقتض الوترية في الجمار لاحتمال أن يستجمر بشفع من الجمار وترا، وإن تعلق بالجمار تعين الوتر في الفعل، وقد اختلف في ذلك فمنهم من يرى أنه مجمل ومنهم من يرجح بكثرة الفائدة، والمحققون يرون أنه مجمل لأن كثرة الفائدة إنما تكون بعد إرادة المعنى الذي يقتضيها فلا يستدل بكثرة الفائدة عليه وإلا لزم الدور.

ش: إذا أمكن حمل الكلام على ما يفيد معنيين، وحمله على ما يفيد معنى واحدا وهو متردد بينهما ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: قول أكثر الأصوليين أنه يترجح حمله على ما يفيد معنيين لأن الكلام إنما وضع للإفادة، ولاسيما كلام الشارع ولا يخفى أن ما يفيد معنيين أكثر في الفائدة مما يفيد معنى واحدا فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهرا فيه.

الثاني: قول أقل الأصوليين أنه يكون مجملا لأن تكثير الفائدة لا يصلح للترجيح، إما لأن ألفاظ الشارع التي تفيد معنى واحدا أكثر وأغلب من التي تفيد معنيين كما ألمح إلى ذلك الغزالي في المستصفى، وإما لأن فيه دورا فكثرة الفائدة متوقفة على حمل اللفظ على المعنى الذي يستلزم فائدتين وحمل اللفظ على ذلك المعنى متوقف على كثرة الفائدة كما أشار إلى ذلك المصنف.

الثالث: قول السبكي بالتفصيل بين ما يكون فيه المعنى الواحد أحد المعنيين وبين ما لا يكون كذلك فإن كان أحد المعنيين فلا خلاف أنه يعمل به أي بالمعنى الواحد على كل حال، لأنه إن كان هو تمام المراد باللفظ فلا إشكال، وإلا فهو أحد المرادين ويتوقف في الآخر مثاله «الأيم أحق بنفسها» فإن قوله أحق بنفسها يحتمل أن يكون المراد به معنى واحدا وهو أنها تعقد على نفسها كما يقول أصحاب أبي حنيفة ويحتمل أن يكون المراد به معنيين: أحدهما: أن تأذن لمن يعقد عليها، والآخر أن تعقد على نفسها وبه قال الشافعي في موضع لا ولي فيه ولا حاكم.

وأما إن كان معنى آخر مغايرا للمعنيين فهو مجمل مثاله «المحرم لا يَنْكِح ولا يُنْكَح» فإن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد، وهو أن المحرم لا يطأ ولا يوطأ، وإن حمل على العقد استفيد منه شيئان: وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه، ولا لغيره، وإلى هذا التفصيل أشار في المرتقى بقوله:

وما لمعنى تارة وينقل ... لمعنيين دونه فمجمل

ومثال المصنف جار على هذا التفصيل لأن قوله «فليوتر» إن حملناه على الإيتار في الفعل أي الاستجمار فإنه يمكن أن يستجمر بحجرين ثلاثا بأن يستعمل الوجهين من الحجر الأول ثم يستعمل وجها واحدا من الثاني، وقد ورد في صحيح البخاري أن النبي ﷺ أتي بحجرين وروثة فاستنجى بالحجرين وألقى الروثة.

وإن حملناه على الإيتار في الجمار أفاد معنيين: الأول أن يكون عدد الجمار ثلاثا أو خمسا والثاني أن يكون الفعل نفسه أي الاستجمار كذلك.

وعليه فيعمل بالإيتار في الفعل لأنه إن كان تمام المراد باللفظ فلا إشكال وإلا فهو أحد المرادين قطعا.

إذا دار اللفظ بين إفادة حكم شرعي وبين إفادة وضعي لغوي

ص: المسألة الخامسة: في اللفظ الدائر بين إفادة حكم شرعي، وإفادة وضع لغوي.

ومثاله قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» وقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» فإنه يحتمل أن يكون ذلك إخبارا منه أن أقل الجمع في اللغة اثنان، وأن الطواف بالبيت في اللغة يسمى صلاة، ويحتمل أن يكون أفاد أن الشرع جعل الطواف بالبيت صلاة، وجعل الاثنين جماعة، فمنهم من يرى أن هذا مجمل للاحتمال الذي فيه، ومنهم من حمله على المحمل الشرعي ورأى أن النبي ﷺ إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية لا لتعريف الألقاب اللغوية.

ش: إذا ورد لفظ من الشارع يمكن أن يحمل على معنى لغوي، وأن يحمل على حكم شرعي فهل يكون مجملا كما يرى الغزالي لأن اللفظ يصلح للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولم تتضح دلالته على واحد منهما، أو ليس مجملا لأن اللفظ ظاهر في المعنى الشرعي، فالنبي ﷺ إنما بعث لتعريف الأحكام الشرعية التي لا تعرف إلا من جهته ولم يبعث لتعريف ما هو معروف لأهل اللغة، فوجب حمل اللفظ على المعنى الشرعي لما فيه من موافقة مقصود البعثة، وهذا هو الأصح.

مثاله: قوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة» فإنه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها.

ومثاله: أيضا قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» إذ يحتمل أن يكون المراد به الافتقار إلى الطهارة أي: هو كالصلاة حكما ويحتمل أنه أراد به أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة.

إذا دار اللفظ بين مسمى لغوي وبين مسمى في الشرع

ص: المسألة السادسة: فيما إذا كان اللفظ له مسمى في اللغة ومسمى في الشرع.

ومثاله قوله ﷺ: «توضؤوا مما مست النار» فإنه يحتمل أن يكون المراد الوضوء الشرعي، ويحتمل أن يكون المراد الوضوء اللغوي، فمنهم من زعم أنه مجمل لهذا الاحتمال، ومنهم من يرى أنه ليس بمجمل وأنه يحمل على المسمى الشرعي لأنه عرف الشرع، وإنما يحمل لفظ الشارع على عرفه فهذا تمام الكلام في المجمل.

ش: إذا ورد لفظ من الشارع وله مسمى لغوي ومسمى شرعي كالصوم والصلاة فهل يكون مجملا لأن اللفظ يصلح لهما، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر فلم يتضح دلالته على واحد منهما، أو هو محمول على المعنى الشرعي لظهوره، مثاله: «توضؤوا من لحوم الإبل» هل هو الوضوء اللغوي أي غسل الفم واليد كما يقول الجمهور أو الوضوء الشرعي كما يقول أحمد.

وإلى هذه المسألة والتي قبلها أشار ابن عاصم في مرتقى الأصول:

كذاك ما لديه محملان ... من جهة الشرع واللسان

والخلف في هذا كالاثنان فما ... فوقهما جماعة قد علما

تنبيه:

قد يقال: ما الفرق بين المسألتين؟

جوابه: أن موضوع المسألة الأولى أعم من الثانية لأن الأولى قد يكون التردد فيها بين حكم عقلي وحكم شرعي وقد يكون التردد فيها بين لغوي وشرعي وأما المسألة الثانية فالتردد فيها بين الحقيقة الشرعية واللغوية فقط كما ألمح إلى ذلك الرهوني في تحفة المسؤول.

الظاهر

ص: الفصل الثالث: في الظاهر:

اعلم أن الظاهر هو اللفظ الذي يحتمل معنيين، وهو راجح في أحدهما من حيث الوضع فلذلك كان متضح الدلالة.

ش: احترز بقوله: «راجح في أحدهما» من المجمل لم يترجح فيه احد المعنيين، واحترز أيضا بقوله: «من حيث الوضع» من المؤول لأنه راجح في أحدهما باعتبار القرينة لا باعتبار الوضع.

أسباب الظهور:

ص: ولاتضاح الدلالة من جهة الوضع أسباب ثمانية:

الحقيقة:

السبب الأول: الحقيقة، وهي في مقابلة المجاز.

ش: **الحقيقة**: فعيلة من حق يحق بالكسر والضم يرد لازما بمعنى ثبت، ومنه حق العذاب، ويرد متعديًا، حققت الشيء أي أثبته فإن كانت من اللازم فهي فعيل بمعنى فاعل والتاء للتأنيث قطعا لأن فعيل بمعنى فاعل يفرق فيه بين المذكر والمؤنث بتاء التأنيث، وإن كانت من المتعدي فهي بمعنى مفعول والتاء فيها عند الجمهور للنقل من الوصفية إلى الاسمية، وقيل للتأنيث.

ص: والحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له كإطلاق لفظ الأسد على الحيوان المفترس.

ش: أي فيما وضع له في عرف التخاطب فإن كان الواضع أهل اللغة فهي لغوية، كالأسد بالنسبة إلى الحيوان المفترس، وإن كان أهل العرف فهي عرفية سواء كان العرف خاصا كالفاعل في عرف النحاة، أو عاما كالدابة لذات الحافر.

وإن كان أهل الشرع فهي شرعية، كالصلاة للأركان المعهودة بعد ما كانت في اللغة للدعاء.

ص: والمجاز: **اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين ما وضع له، كإطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع.**

ش: المجاز أصله اسم مكان العبور أو زمانه أو مصدره لأن مفعلا يصلح لهذه الثلاثة، ثم وضع في عرف الأصوليين للفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما، والعلاقة هي اتصال أمر بأمر في معنى كاتصال الرجل الشجاع بالأسد في الشجاعة، وهذه العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة قيل: إنها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل: اثنا عشر يرجع فيها إلى علم البيان.

وكل مجاز يحتاج إلى قرينة، فالعلاقة هي الجوزة للاستعمال، والقرينة هي الموجبة للحمل.

ص: **فإذا كان اللفظ محتملا لحقيقته ومجازه فإنه راجح في الحقيقة.**

ش: الحقيقة أرجح من المجاز ما لم يغلب قصد المجاز فإن غلب قصد المجاز فقد اختلف الأصوليون. فهل يكون المجاز أرجح من الحقيقة كما لأبي يوسف واختاره القرافي، أو تكون الحقيقة أرجح كما لأبي حنيفة أو يكون مجملا كما ارتضاه السبكي، وإلى ذلك أشار المراقي:

وحيثما قصد المجاز قد غلب تعيينه لدى القرافي منتخب
ومذهب النعمان عكس ما مضى والقول بالإجمال فيه مرتضى

ومثال ذلك: أن يحلف ليشربن من هذا النهر، فالحقيقة الكرع فيه، وإذا أخذ الإناء وشرب فهو مجاز، إذ لم يشرب من النهر بل من الإناء ولكنه هو الشائع فهو

راجح، والحقيقة أيضا قد تراد فإنه قد يكرع بعض الرعاة وآحاد الناس، فلا يبر عند أبي حنفية حتى يكرع فيه ولا يبر عند أبي يوسف حتى يأخذ الإناء ويشرب منه.

أقسام الحقيقة:

ص: والحقيقة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حقيقة لغوية وفي مقابلتها مجاز لغوي، وحقيقة شرعية وفي مقابلتها مجاز شرعي، وحقيقة عرفية، وفي مقابلتها مجاز عرفي.

ش: لا خلاف في وقوع اللغوية والعرفية وسيأتي إن شاء الله ذكر الخلاف في الشرعية ولما كانت الحقائق ثلاثا كانت المجازات أيضا ثلاثا فكل حقيقة باعتبار يقابلها مجاز، فالصلاة حقيقتها الشرعية هي العبادة ذات الإحرام والركوع والسجود والسلام، ومجازها الشرعي الدعاء، وحقيقتها اللغوية الدعاء، ومجازها اللغوي العبادة المخصوصة، وهكذا الدابة حقيقتها العرفية ذات الحافر، ومجازها العرفي كل ما يدب على وجه الأرض، وإلى ذلك أشار المراقي:

وهـــو حقيقـــة أو المـــجاز وباعتبـــارين يـــجي الجـــواز

الحقيقة اللغوية:

ص: أما الحقيقة اللغوية فمثالها ما احتج به أصحاب الشافعي وابن حبيب من أصحابنا على أن خيار المجلس مشروع، وذلك بقوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا» فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة : إنما المراد بذلك المتساومان، وافتراقهما بالقول أي هما في حال تساومهما بالخيار ما لم يبرما العقد ويمضيان فإذا أمضياه فقد افترقا ولزمهما العقد، وقد يطلق اسم الشيء على ما يقاربه كقوله ﷺ: «لا يبيع أحدكم على بيع أخيه ولا ينكح على نكاحه» وإنما المراد بالبيع السوم، وبالنكاح الخطبة لأن السوم وسيلة للبيع، والخطبة وسيلة للنكاح فقد ورد في رواية أخرى «لا يسوم أحدكم على سوم أخيه ولا يخطب على خطبته».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث «لا يبع بعضكم على بيع بعض» متفق عليه، وكذلك حديث: «لا يخطب على خطبة أخـيه إلا بـإذنه» وحديث: «لا يسوم الرجـــل على سوم أخيه» اهـ.

قال الطحاوي: ومن لم يسم المتساومين متبايعين فقد أغفل سعة اللغة، لأنه يحتمل أن يتسميا متبايعين لقربهما من التبايع وإن لم يتبايعا، كما سمى إسحاق ذبيحا لقربه من الذبح وإن لم يكن ذبح، وقد سمى النبي ﷺ المتساومين متبايعين، فقال ﷺ: «لا يسوم الرجل على سوم أخيه» وقال: «لا يبع الرجل على بيع أخيه» ومعناهما واحد وهو اللازم لهم، والتفرق في لسان العرب بالكلام معروف كعقد النكاح، وكوقوع الطلاق الذى سماه الله فراقا، قال تعالى: ﴿وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ ٱللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِۦ﴾ وأجمعت الأمة أن التفرق في هذه الآية أن يقول لها: أنت طالق. وقال ﷺ: «تفترق أمتي» ولم يرد التفرق بالأبدان. اهـ

وقد استبعد الشافعية حمل المتبايعين على المتساومين لأن حمله عليه يجعل الحديث خاليا عن الفائدة إذ معناه أن المتساومين إن شاءا عقدا البيع، وإن شاءا لم يعقداه، وهو تحصيل الحاصل لأن كل أحد يعرف ذلك.

ص: والجواب عند الشافعية أن إطلاق المتبايعين على المتساومين مجاز، وإطلاق التفرق على تمام العقد مجاز، والأصل في الكلام الحقيقة.

ش: قال البيضاوي ومن نفى خيار المجلس ارتكب مجازين بحمله التفرق على الأقوال وحمله المتبايعين على المتساومين. اهـ

فإن قيل تسميتهما «متبايعين» بعد الفراغ من البيع مجاز أيضا. فلم قلتم: إن الحمل على هذا المجاز أولى؟، فالجواب: إنه إذا صدر البيع فقد وجدت الحقيقة فهذا المجاز أقرب إلى الحقيقة من مجاز لم توجد حقيقته أصلا عند إطلاقه، وهو الحمل على المتساومين. اهـ، قاله ابن دقيق العيد.

الحقيقة الشرعية:

ص: وأما الحقيقة الشرعية فقد اختلف الأصوليون في وقوعها، والجمهور منهم يعترفون بوقوعها ويحتجون على ذلك بالاستقراء، فإنا لما استقرأنا لفظ الصلاة والزكاة والصيام والحج وجدناها إنما استعملت في لسان الشرع للعبادات الشرعية وإذا ثبت وقوع الحقائق الشرعية.

ش: الحقيقة الشرعية منها ما هو:

مرتجل: وهي ألفاظ وضعها الشارع بإزاء المعاني المخترعة ابتداء، من غير نقل من اللغة.

ومنها منقول: وهي ألفاظ وضعت في اللغة لمعنى ثم نقلت في الشرع إلى معنى ثان لمناسبة بينهما، وغلب استعمالها في المعنى الثاني، وتسمى عندهم بالمنقولات الشرعية وحجة الجمهور في القطع بوقوعها الاستقراء وبيانه أن الصلاة في اللغة موضوعة للدعاء وفي الشرع موضوعة للركعات، والزكاة موضوعة في اللغة للنمو وفي الشرع موضوع للمقدار المخرج من النصاب، والصيام موضوع في اللغة لمطلق الإمساك وفي الشرع موضوع للإمساك بنية عن شهوتي الفرج والبطن من طلوع الفجر إلى غروب الشمس، فدل هذا الاستقراء على أنها حقائق شرعية منقولة من الموضوعات اللغوية.

وخالف في وقوعها أبو بكر الباقلاني فرأى أن هذه الألفاظ باقية على الحقائق اللغوية عند استعمالها في المعاني الشرعية وأما الزيادات الحاصلة في المعاني الشرعية فهي شروط زيدت على المفهومات اللغوية فإن الصلاة مثلا وضعت في اللغة للدعاء، واستعملت في الشرع للدعاء أيضا إلا أن وقوع الدعاء على الوجه المطلوب شرعا إنما يحصل إذا زيد عليه هذه الشروط، كالركوع والسجود، وهو مردود بالإجماع على أن الركوع والسجود أركان للصلاة لا شروط لها إذ الشرط ما كان خارجا عن الماهية والركن ما كان داخلا فيها، وإلى الخلاف فيها أشار المراقي:

منها التي للشرع عزوها عقل ... مرتجل منها ومنها منتقل

والخلف في الجواز والوقوع ... لها من المأثور والمسموع

ص: فمثاله احتجاج أصحابنا على أن المحرم لا يتزوج في حال إحرامه بقوله ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح» فيقول أصحاب أبي حنيفة يحتمل أن يكون المراد بالنكاح

الوطء كما قال الشاعر:

كبكــر تـحب لذيــذ النكـاح وتهـــرب مـــن صـــولة النـاكح

وإذا كان المراد به الوطء دل الخبر على حرمة الوطء على المحرم لا على حرمة العقد.

والجواب عند أصحابنا أن إطلاق النكاح على الوطء مجاز شرعي وعلى العقد حقيقة شرعية، وحمل اللفظ الشرعي على حقيقته الشرعية أولى من حمله على المجاز الشرعي.

ش: لا خلاف بين أهل اللغة أن النكاح حقيقة في الوطء واختلف أهل الشرع هل هو حقيقة في العقد مجاز في الوطء كما قال الشافعية حتى قال بعضهم إنه لم يرد في القرآن إلا للعقد ولا يرد عليه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ لأن معنى قوله حتى تنكح حتى تتزوج أي: بعقد عليها ومفهومه إن ذلك كاف بمجرده لكن بينت السنة أن لا عبرة بمفهوم الغاية بل لابد بعد العقد من ذوق العسيلة.

وقيل: هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد كما قال الحنفية.

وقيل: هو مشترك يطلق في الشرع على العقد والوطء، وأكثر استعماله في العقد، وهذا قول المالكية.

وعلى هذا يجري خلافهم في نكاح المحرِم فذهب الجمهور إلى منعه مستدلين بالحديث الصحيح «لا يَنْكِح المحرم ولا يُنْكَح»

فالنكاح في عرف الشرع: هو العقد.

وفي عرف اللغة: هو الوطء واللفظ إذا كان له عرفان عرف في اللغة وعرف في الشرع حمل على عرف الشرع ولا يحمل على عرف اللغة إلا بدليل.

الحقيقة العرفية:

ص: وأما الحقيقة العرفية فمثالها ما إذا قال الزوج لزوجته أنت طالق وقال أردت من وثاق فإن الطلاق بمعنى الإطلاق، وهو حقيقة لغوية في الحل من وثاق أو غيره.

ش: **الطلاق: لغة**: حل الوثاق مشتق من الإطلاق وهو الإرسال والترك، وفلان طلق اليد بالخير أي كثير البذل.

وفي العرف: حل عقدة التزويج فقط.

قال القرافي: الطلاق موضوع في اللغة لإزالة مطلق القيد، يقال لفظ مطلق وأطلق فلان من الحبس، وبه يعلم أن لفظ الطلاق لم يوجب إزالة العصمة بالوضع اللغوي بل بالعرف الإنشائي. اهـ

ص: **فيقال هذا اللفظ حقيقة عرفية في حل عصمة النكاح مجاز في الوثاق، وحمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله على المجاز العرفي.**

ش: مَذهب مالك أنه إذا قال (أنت طالق)، وأراد من وثاق قبلت نيته في الفتيا من غير قرينة، وفي القضاء مع القرينة، وافقتهم الحنفية والشافعية على قبول نيته في الفتوى، وأما في القضاء فيلزمه إلا إذا صرح فقال أنت طالق من وثاق.

ص: **ومثاله من كلام الشارع ما احتج به أصحابنا على أن البكر يجبرها أبوها على النكاح، وذلك قوله ﷺ: «لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر» واليتيمة هي التي لا أب لها، فمفهومه أن غير اليتيمة وهي ذات الأب تنكح من غير استئمار، فيقول المخالف: اليتم في اللغة هو الانفراد ولذلك يقال للبيت المنفرد من الشعر يتيم، وللذي لا نظير له يتيم، وإذا ثبت ذلك فقد يكون المراد باليتيمة التي لا زوج لها كما أراد الشاعر:**

إن القبور تنكح الأيامى النسوة الأرامل اليتامى

وإذا أريد به التي لا زوج لها لم يكن في الخبر دليل.

ش: اختلف العلماء هل للأب أن يجبر ابنته البكر أم لا؟ فقال مالك والشافعي له أن يجبرها مستدلين بمفهوم المخالفة من حديث أخرجه الدار قطني في سننه «لا تنكح اليتيمة إلا بإذنها». وفي رواية عند أبي نعيم في مستخرجه «حتى تستأمر» فدليل المخالفة يقتضي أن للأب أن يزوج ابنته البكر من غير إذنها.

وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز له أن يجبرها على النكاح ثم قدحوا في دليل المالكية والشافعية لأنه يحتمل أن يكون معنى اليتيمة هي المرأة التي لا زوج لها لأن اليتيمة تطلق على المرأة المنفردة عن زوج وإذا كان كذلك لم يصح الاحتجاج بالحديث لأن مفهومه أن التي لها زوج تنكح من غير إذنها وهذا على فساده خارج عن صورة النزاع.

ص: **والجواب عند أصحابنا أن عرف اللغة في اليتيمة أنها التي لا أب لها، وهو المراد من قوله سبحانه: ﴿وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ﴾ وهو المشهور عند أهل العرف وإذا كان كذلك كان حمل اللفظ على حقيقته العرفية أولى من حمله المجاز العرفي.**

ش: يقول المالكية والشافعية اليتم له حقيقة لغوية وعرفية، فأما حقيقته اللغوية فهو الانفراد يقال يتم الصبي بالكسر ييتم (يتما) بضم الياء وفتحها مع سكون التاء فيهما فهو يتيم إذا انفرد عن أبيه، ومن هذا إطلاقهم اليتيمة على المرأة التي لا زوج لها، وأما حقيقته العرفية فهو الصغير الذي مات أبوه، وإذا كان كذلك فحمل اليتيمة على حقيقتها العرفية وهي المنفردة عن الأب أولى من حملها على مجازها العرفي وهي المرأة المنفردة عن الزوج، وإلى هذا الترتيب أشار في المراقي:

واللفظ محمول على الشرعي إن لم يكن فمطلق العرفي

تنبيه:

قوله ﷺ حتى تستأمر قرينة على أن المراد اليتيمة البالغة لا الصغيرة لأنها لا تكون أهلا للاستئمار إلا بعد البلوغ.

الانفراد ومقابله الاشتراك:

ص: **السبب الثاني: الانفراد في الوضع وفي مقابلته الاشتراك.**

ش: الاشتراك: هو أن يتحد اللفظ ويتعدد معناه الحقيقي كالقرء للطهر والحيض.

ص: اعلم أن الاشتراك على خلاف الأصل.

ش: ذهب الأكثر إلى أن المشترك واقع في الكتاب والسنة وكلام العرب، والدليل على وقوعه، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ﴾، فإن الصلاة من الله رحمة يقارنها تشريف، ومن الملائكة استغفار، ومن العباد دعاء، وقوله: ﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ﴾، أي أقبل أو أدبر، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾، أي الطهر أو الحيض، وقيل بمنع وقوعه مطلقا، وقيل بمنعه في كلام الشارع، وإلى ذلك أشار في المراقي:

في رأي الأكثر وقوع المشترك وثالث للمنع في الوحي سلك

وهو على خلاف الأصل والمراد بالأصل هنا الغالب، فإذا جهلنا كون اللفظ مشتركا أو منفردا فالغالب عدم الاشتراك، فيحكم بأنه منفرد للاستقراء أن أكثر الألفاظ مفردة.

ص: ومثاله ما احتج به الجمهور من الأصوليين على أن أمر النبي ﷺ محمول على الوجوب وهو قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

ش: لأنه توعد على مخالفة الأمر بالفتنة والعذاب، فلولا أن أمره يقتضي الوجوب لم يتوعد عليه، وقد تقدم أن المخالف في ذلك هو أبو بكر الأبهري.

ص: فيقول المخالف يحتمل أن يراد بأمره الأمر القولي، ويحتمل أن يراد به الشأن والفعل كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾، وإذا صح إطلاق لفظ الأمر على غير القول المخصوص والأصل في الإطلاق الحقيقة لزم اشتراك لفظ الأمر بين المعنيين، ومع الاشتراك يبطل الاستدلال.

ش: إنما يبطل الاستدلال عند القائلين بأن المشترك إذا خلا من قرينة معينة أو معممة يكون مجملا.

وأما القائلون بحمل المشترك على معنييه فلا يبطل الاستدلال عندهم بل يحمل الأمر في الآية على معنييه ويكون دليلا على وجوب الأمر القولي والفعلي معا وهو

قول الشافعي، وإلى ذلك أشار المراقي:

إن يخل من قرينة فمجمل   وبعضهم على الجميع يحمل

ص: فيقول الجمهور الأصل في الألفاظ الانفراد لا الاشتراك فوجب انفراد لفظ الأمر بأحد المعنيين بالوضع، وأن تكون دلالته على المعنى الآخر بالمجاز، وقد أجمعنا على أنه حقيقة في القول فوجب كونه مجازا في الفعل، وقد تقدم أن اللفظ يجب حمله على حقيقته، دون مجازه وآل الأمر في هذه المسألة إلى أنه إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى من الاشتراك.

ش: الأمر إما أن يكون حقيقة في كل منهما، وإما أن يكون حقيقة في القول مجازا في الفعل، فليزم على الأول الاشتراك، وعلى الثاني المجاز، وكلاهما على خلاف الأصل، لكن القاعدة أنه إذا تعارض المجاز والاشتراك فإن المجاز أولى من الاشتراك لوجهين:

أحدهما: أن المجاز أكثر من الاشتراك بالاستقراء، حتى بالغ ابن جني وقال: أكثر اللغات مجاز، والأكثرية دليل الرجحان، قال في المراقي:

وليس بالغالب في اللغات   والخلف فيه لابن جني آت

الثاني: أن الاشتراك يخل بالفهم فلابد في إعمال اللفظ معه من قرينة، وأما المجاز فيعمل باللفظ معه دائما لأنه إن كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعملناه فيه، وإلا أعملناه في الحقيقة.

وإذا تبين أن المجاز مقدم على الاشتراك فإن الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل فيصح الاستدلال بالآية على ما ذكرناه لأن الحقيقة أرجح من المجاز.

التباين ومقابله الترادف:

ص: السبب الثالث: التباين وفي مقابلته الترادف

ش: الترادف دلالة لفظين فأكثر على معنى واحد باعتبار واحد فخرج من ذلك الصارم والمهند فإن مدلولهما واحد، ولكن باعتبارين مختلفين.

ص: اعلم أن الأصل في الألفاظ أن تكون متباينة لا مترادفة.

ش: الأصح أن الترادف على خلاف الأصل لوجهين:

الأول: أنه يخل بالفهم التام لاحتمال أن يكون المعلوم لكل واحد من المتخاطبين غير الاسم الذي يعلمه، فعند التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر، فيحتاج كل واحد منهما إلى حفظ تلك الألفاظ حذرا عن هذا المحذور فتزداد المشقة.

الثاني: أنه يتضمن تعريف المعرف وهو خلاف الأصل، فعلى هذا إذا دار اللفظ بين كونه مترادفا أو متباينا فحمله على المتباين أولى، لأن القصد الإفهام فمتى حصل بالواحد لم يحتج إلى الأكثر.

ص: ومثاله ما احتج به أصحابنا على أن التيمم عام جوازه بكل ما صعد على وجه الأرض وذلك قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم﴾ والصعيد مشتق من الصعود فكان هذا عاما في كل ما صعد على وجه الأرض.

ش: إذا كان الصعيد يصدق بكل ما صعد على وجه الأرض فهل الواجب هو أدنى الرتب وهو مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان أو غيره أو الواجب هو أعلاها.

ينبني الخلاف في ذلك على خلافهم فيما يحمل عليه المطلق عند تجرده من القرائن فهل يحمل على أكمل أفراده أو على أقل ما صدق عليه الاسم؟ وهي مندرجة في مسألة هل الواجب الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها؟، والراجح هو الأخذ بالأوائل، وإلى هذه القاعدة أشار في المراقي:

الأخذ بالأول لا بالآخر — مرجح في مقتضى الأوامر

وما سواه ساقط أو مستحب — لذاك الاطمئنان والدلك انجلب

وذاك في الحكم على الكلي — مع حصول كثرة الجزئي

ص: فيقول الشافعية الصعيد مرادف للتراب، وقد قال صاحب الصحاح: الصعيد التراب، وقال الشافعي وهو من أهل اللغة: الصعيد لا يقع إلا على التراب.

ش: اختلف أهل اللغة هل الصعيد وجه الأرض أو هو التراب فقط؟ فقال الزجاج بالأول، وقال الشافعي وابن فارس بالثاني، ولقد كان الشافعي إمام أهل عصره في النحو واللغة فقد اشتغل بها عشرين سنة، قال المازني: الشافعي عندنا حجة في النحو.

وقال الأصمعي: صححت أشعار الهذليين على شاب من قريش بمكة يقال له: محمد بن إدريس.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الصعيد إذا صدق على التراب، فإما أن يسمى به لأنه صعد على التراب، وإما أن يسمى به من غير اعتبار هذا الاشتقاق بل كتسميته بالتراب، وعلى التقدير الثاني يلزم الترادف، وهو خلاف الأصل، فوجب كون لفظ الصعيد مباينا للفظ التراب ووجب اعتبار الاشتقاق فيه، وحينئذ يصدق على كل ما على وجه الأرض أنه صعيد.

ش: الصعيد مشتق من الصعود فهو فعيل بمعنى فاعل ولم يختلف أنه يصدق بالتراب لكن هل صدقه عليه من جهة ملاحظة معنى المشتق فيه أم لا؟ فإن كان من جهة ملاحظة معنى المشتق فيه وجب حينئذ أن يصدق على كل ما وجد معنى المشتق منه ترابا كان أو غيره.

وإن كان صدقه عليه لم يلاحظ فيه معنى الاشتقاق، بل التراب والصعيد وضعتهما العرب لذات واحدة باعتبار واحد كانا مترادفين حينئذ والترادف على خلاف الأصل.

قلت: يمكن للشافعية أن يقولوا لا نسلم أن ملاحظة معنى المشتق منه توجب الاطراد لأن ملاحظته في التراب إنما هو لتصحيح التسمية فيكون كالقارورة ونحوها مما لا يكون فيه الاشتقاق مطردا، وإلى هذا أشار في المراقي:

وإن يكـــن لمبهم فقـد عـهد ـــــ مـــطـردا وغـــيره لا يـــطـرد

الاستقلال ومقابله الإضمار:

ص: السبب الرابع: الاستقلال وفي مقابلته الإضمار.

اعلم أن الأصل في اللفظ أن يكون مستقلا لا يتوقف على إضمار.

ومثاله ما احتج به بعض أصحابنا على حرمة أكل السباع، وهو قوله ﷺ: «أكل كل ذي ناب من السباع حرام».

ش: أخرجه مالك في الموطأ بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري ومسلم بلفظ «نهى النبي ﷺ عن كل ذي ناب من السباع» فالرواية الأولى نص في التحريم، والثانية ظاهرة فيه.

ص: فيقول من يخالف من أصحابنا إنما أراد ﷺ ما أكلته السباع لا أن السباع لا تؤكل، ويكون الحديث مطابقا للآية ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾ والجواب عند الأولين أننا إذا حملنا الكلام على ما يوافق الآية يلزم الإضمار والحذف، فكأنه قال مأكول كل ذي ناب من السباع حرام فلا يكون الكلام في الحديث مستقلا والأصل في الكلام الاستقلال.

ش: اختلف العلماء في حلية السباع، فمشهور المذهب كراهتها، وقال أشهب من أهل المذهب بالحرمة وفاقا لأبي حنيفة والشافعي ومالك في أحد قوليه، ودليلهم هذا الحديث المتفق عليه، والجواب عنه عند جمهور أهل المذهب أن قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ﴾ يقتضي حصر المحرمات في هذه الأشياء وأن ما سواها حلال فيجب حمل الحديث على وجه يوافق معنى الآية ولا يعارضه وهو أن يكون الأكل مصدرا أضيف إلى فاعله لا إلى مفعوله لأن إضافته إلى مفعوله قليلة حتى خصه بعض النحاة بالضرورة فيكون المراد المأكول أي مأكول ذي ناب من السباع حرام فيتوافق هذا مع معنى الآية، لكن هذا التأويل يلزم فيه الإضمار وهو على خلاف الأصل.

ولقد ضعف ابن عبد السلام هذا التأويل ثم ختم كلامه بحكاية طريفة عن حراثين لا يظن به العلم أعطى أحدهما صاحبه جبنا قليلا فقال الآخذ: عطية القوم

على أقدارهم فقال المعطي: صدقت، فقال الآخذ: ليس هذا مذهب سيبويه يعني أن حمل المصدر كعطية على الإضافة إلى الفاعل هو الراجح عند سيبويه.

التأسيس ومقابله التأكيد:

ص: السبب الخامس: التأسيس وفي مقابلته التأكيد.

ش: اتفقوا على أن التأكيد على خلاف الأصل، لأن الأصل في وضع الكلام إنما هو إفهام السامع ما ليس عنده، فإذا دار اللفظ بين التأسيس والتأكيد تعين حمله على التأسيس وهو ينقسم إلى:

لفظي: وهو بإعادة اللفظ الأول جملة كان أو مفردا، اسما كان أو غيره.

وإلى معنوي: وهو يكون بألفاظ مخصوصة.

ص: ومثاله استدلال أصحابنا على أن المتعة غير واجبة على الـمُطَلّق بقوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، والواجب لا يختص بالمحسنين ولا بالمتقين بل يجب على المحسن وعلى غيره وعلى المتقي وعلى غيره، فيقول المعترض من المخالفين: إنما قال سبحانه: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ تأكيدا للوجوب لأنه إذا خص الأمر بالمحسن والمتقي بعث ذلك سائر المطلقين على العمل بها رجاء أن يكونوا من المحسنين والمتقين، وإذا كان تأكيدا للوجوب فلا يكون دليلا على عدمه، والجواب عند أصحابنا أن الأصل عدم التأكيد بل الأصل في الكلام التأسيس.

ش: ذهب مالك إلى أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ للندب إذ لو كانت المتعة واجبة لجعلها على الخلق أجمعين لأن الواجبات لا يختلف فيها المتقون والمحسنون وغيرهم، فلما علقها بالإحسان وهو غير واجب وبالتقوى وهو معنى خفي دل على أن الأمر للاستحباب لا للوجوب.

وذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب المتعة لأن الأمر في قوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾ ظاهره الوجوب ويتقوى هذا الظاهر بقوله: ﴿حَقًّا﴾ لأن كلمة حقا تؤكد الوجوب

وإنما ذكر ﴿ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ و﴿ٱلْمُتَّقِينَ﴾تأكيدا للوجوب فيكون من خطاب التهييج والإلهاب لأن كل مسلم يرجو أن يكون من المحسنين والمتقين، قال محمد ابن مسلمة وهو من القائلين بوجوبها: لا يأبى أن يكون من المحسنين ولا المتقين إلاّ رجل سوء. اهـ

وإذا كان تخصيصهم بالذكر للتأكيد فلا يكون دليلا على نفي الوجوب كما قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، وهو هدى للناس كافة ولم يكن تخصيصه بالمتقين موجبا لنفي الهداية به عن غيرهم فكذلك قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، و﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، غير ناف أن يكون حقا على غيرهم، والجواب عند أهل المذهب أن التأكيد على خلاف الأصل.

الترتيب ومقابله التقديم والتأخير:

ص: السبب السادس: الترتيب وفي مقابلته التقديم والتأخير.

ومثاله ما احتج به أصحابنا ومن وافقهم على أن العَوْد في الظهار شرط في وجوب الكفارة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾.

فيقول المخالف إنما تقدير الآية: «والذين يظاهرون من نسائهم فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ثم يعودون لما قالوا»، أي من حرّم امرأته بالظهار فعليه كفارة ثم بعد ذلك يعود إلى حل الوطء سالما من الإثم، وهذا لأن الظهار بمجرده منكر من القول وزور فكان بمجرده موجبا للكفارة، والجواب عند أصحابنا أن أصل الكلام بقاؤه على ما هو عليه من الترتيب وعدم التقديم والتأخير فيه.

ش: اختلف العلماء ﷺ هل العود شرط في الكفارة أم لا؟

فرأى مالك والجمهور أنه شرط لأن ظاهر الآية أنه لا تجب الكفارة إلا بالوصفين المذكورين قبلها وهما الظهار والعود، وقال مجاهد وسفيان: ليس العود شرطا بل

تجب بمجرد لفظ الظهار من غير عود مستدلين بأمرين:

الأول: أن الله تعالى قال:﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾ فأوجب الكفارة بالمنكر الزور والذي هو منكر وزور إنما هو الظهار لا العود.

الثاني: أن الظهار قد كان طلاقا في الجاهلية فنقل حكمه إلى ما استقر عليه في الشرع فاقتضى أن يكون حكمه معتبرا بلفظه كالطلاق فإنه يلزم بمجرد اللفظ.

وأما الآية عندهم ففيها تقديم وتأخير أي: «والذين يظاهرون من نسائهم فعليهم تحرير رقبة لما قالوا»، أي: لما نطقوا به من الظهار، أي لتلفظهم بالظهار فاللام في قوله: ﴿لِمَا قَالُوا۟﴾ متعلقة بقوله:﴿فَتَحْرِيرُ﴾ ثم يعودون يعني للوطء سالمين من الإثم بسبب فعل الكفارة لأن الكفارة تذهب أثر العصيان، وعلى هذا لا يكون العود شرطاً في كفارة الظهار.

والجواب عند الجمهور أن الأصل هو الترتيب، وأن التقديم والتأخير مخالف للأصل، وتكون اللام عند القائلين بالترتيب متعلقة بقوله: ﴿يَعُودُونَ﴾ و«ما» مصدرية أي لقولهم، ويكون المصدر بمعنى المفعول فتقدير الآية: «ثم يعودون للمقول فيهن الظهار»، وهو: الزوجات، أي ثم يعودون لوطء المقول فيه الظهار.

العموم ومقابله الخصوص:

ص: **السبب السابع: العموم وهو كون اللفظ.**

ش: قيده باللفظ للاحتراز من المعاني لأن العموم من عوارض الألفاظ.

ص: **مستغرقا.**

ش: أي يتناوله دفعة واحدة فخرج بذلك النكرة في سياق الإثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة، فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق، وخرج أيضا المطلق فإنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها.

ص: **لكل ما يصلح له.**

ش: أي باعتبار الوضع الذي استعمل فيه فإن استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بأفراد المعنى الحقيقي كقولك جاءت الأسود تريد به الحيوان المفترس أو في معناه المجازي كان العبرة بأفراد المعنى المجازي كقولك جاءت الأسود الرماة تريد به الشجعان، وهذا القيد ذكر للاحتراز من العدد فإن العشرة استغرقت الآحاد، ولا تصلح لها، لأن اللفظ لا يصلح لكل جزء من مدلوله كما قال شهاب الدين بن عميرة، وبهذا يكون حد المصنف تاما لا يحتاج إلى قيد «بلا حصر» التي زادها بعضهم، قال في المراقي:

ما استغرق الصالح دفعة بلا حصر من اللفظ كعشر مثلا

ص: **وفي مقابلته الخصوص وهو كونه مقصورا على بعض ما يتناوله.**

ش: **التخصيص: اصطلاحا:** هو قصر العام على بعض أفراده بأن لا يراد منه البعض الآخر بالحكم ولا بد للتخصيص. من دليل يدل عليه، قال في المراقي:

قصر الذي عم مع اعتماد غير على بعض من الأفراد

ولما كان التخصيص يدخل العام سواء كان عمومه باللفظ أو العرف أو العقل أراد أن يفصل أنواع العموم الثلاثة.

العموم اللفظي:

ص: **ثم العموم في اللفظ إما من جهة اللغة وإما من جهة العرف وإما من جهة العقل.**

القول في العموم اللغوي:

ش: قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد علينا الشافعي رحمه الله.

والعموم في اللغة: شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظيا، أو عرفيا، أو عقليا ومن ذلك قولهم: عمهم الخبر إذا شملهم وأحاط بهم، وأما اصطلاحا فسيأتي قريبا إن شاء الله.

ص: اعلم أن اللفظ العام إما أن يكون عمومه من نفسه.

ش: أي لكونه اسما موضوعا للعموم كأسماء الشروط والاستفهام والموصلات.

ص: وإما أن يكون من لفظ آخر دال على العموم فيه.

ش: أي اقترن به ما أوجب عمومه كدخول أل عليه أو أضيف إلى معرفة.

ما كان عاما بنفسه:

ص: فأما العام بنفسه ففيه ثلاث مسائل:

أسماء الشروط

ص: المسألة الأولى: أسماء الشروط تفيد العموم في كل ما تصلح له.

ش: منها ما يصلح للعقلاء فقط، ومنها ما يصلح للعقلاء وغيرهم، ومنها ما يصلح للزمان، ومنها يصلح للمكان، ومنها ما هو صالح لكل شيء.

ص: فمن ذلك لفظة «من» كما يحتج به بعض أصحابنا على أن الذمي يملك بالإحياء بقوله ﷺ: «من أحيا أرضا ميتة فهي له»، والذمي مندرج تحت هذا العموم.

ش: أخرجه الترمذي وقال: حديث صحيح، وقد اختلف العلماء هل يملك الذمي أرض الموات بالإحياء أم لا؟، فرأى مالك وأبو حنيفة أنه يملك استدلالا بعموم الحديث، ورأى الشافعي وابن القصار من أهل المذهب أنه لا يملك استدلالا بالقرائن الدالة على التخصيص، ومن تلك القرائن ما رواه النسائي مسندا بلفظ: «من أحيا أرضا ميتة فله فيها أجر وما أكلت العوافي منها فهو له صدقة»، فإن الصدقة والأجر لا يكونان إلا للمسلم، ومنها قوله ﷺ: «الأرض لله ورسوله ثم هي لكم»، فواجه المسلمين بخطابه، وأضاف ملك الموات إليهم فدل على اختصاص الحكم بهم.

ص: وكما يحتجون على قتل المرتدة بقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه».

ش: أخرجه البخاري، والأصح أن عموم من شرطية كانت أو استفهامية أو موصولية يتناول الأنثى، قال في المراقي:

وما شـــمول «من» للانثى جنف   وفي شبيـــه المســـلمين اختـــلفوا

قال إمام الحرمين: باتفاق كل من ينسب للتحقيق خلافا لشرذمة من الحنفية، فقالوا في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» لا يتناول النساء، فلا تقتل المرتدة.

ص: **وكذلك يحتج الحنيفة على أن من ملك عمه أو خاله عتق عليه بـقـوله ﷺ: «من ملك ذا رحم محرم عتق عليه».**

ش: قال في نصب الراية: أخرجه النسائي في «سننه» قال: هذا حديث منكر، أما حديث: «من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر»، فأخرجه أصحاب السنن الأربعة.

وقد اختلف العلماء فيمن يعتق من الأقارب إذا ملك، في ذلك ثلاث روايات عن مالك.

الرواية الأولى: وهي المشهورة أن العتق يختص بعمودي النسب وبالإخوة، فعمود النسب هم الآباء والأجداد والأمهات والجدات ويعبر عنهم بالأصول، والبنون وبنوهم ذكرانا كانوا أو إناثا ويعبر عنهم بالفصول لكونهم منفصلين، ويلحق الإخوة في هذا الحكم بعمودي النسب سواء كان الإخوة ذكرانا أو إناثا.

الرواية الثانية: أن العتق يختص بالأصول والفصول خاصة دون الإخوة، وبهذه الرواية قال الشافعي.

الرواية الثالثة: أن العتق يختص بمن ذكرنا من عمودي النسب والإخوة، ويضاف إليهم كل ذي رحم محرم، وبهذه الرواية قال أبو حنيفة، واعتمد الذاهبون إلى هذه الرواية الثالثة على الحديث الوارد بأن «من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر».

حمل مخالفوهم الحديث على الأصول والفروع دون بقية الأرحام المحارم وهو من التأويل البعيد لأن قصد العموم من هذا اللفظ لائح قوي إذ لم يتقدم سؤال

سائل، ولا قرينة تصرفه لغير العموم، ومتى فهم عن الشارع قصد العموم في تأسيس القواعد، امتنع حمله على الخصوص.

ص: ومن ذلك لفظ «ما» كما يحتج به بعض من أصحابنا وجمهور العلماء على أن كل ما فضل عن ذوي السهام فهو للعصبة بقوله صلى الله عليه: «ما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر».

ش: ذهب جمهور العلماء إلى عدم توريث الخالة والعمة استدلالا بالحديث المتفق عليه: «أَلْحِقُوا الفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ» وخالف في ذلك أبو حنيفة فجعل العمة بمنزلة العم والخالة بمنزلة الأم وهو خلاف غير معتبر فإن حكم حاكم به نقض حكمه كما أشار لذلك خليل في مختصره بقوله: ونقض وبين السبب مطلقا ما خالف قاطعا أو جلي قياس: كاستسعاء معتق وشفعة جار وحكم على عدو أو بشهادة كافر أو ميراث ذي رحم. اهـ

تنبيه:

لم أجد لفظ «ما أبقت السهام» في شيء من كتب الحديث وإنما الموجود «فما أبقت الفرائض» وهو ثابت في الصحيحين وأما لفظ «فلأولى عصبة ذكر» فقد قال ابن حجر في التلخيص أن الغزالي تبع فيها إمام الحرمين وقد قال ابن الجوزي في التحقيق إن هذه اللفظة لا تحفظ، وكذا قال المنذري وقال ابن الصلاح فيها بعد عن الصحة من حيث اللغة فضلا عن الرواية فإن العصبة في اللغة اسم للجمع لا للواحد. اهـ

ص: وكما يحتج بعض أصحابنا على أن المسبوق قاض في الأفعال والأقوال بقوله ﷺ: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا» وكذلك أمثال ما ذكرناه.

ش: ظاهر هذا أنه يوجد قول في المذهب بالقضاء في القول والفعل، وسيأتي تحقيق ذلك عن ابن بشير إن شاء الله.

اختلف قول مالك فيما أدركه المسبوق من صلاة الإمام هل هو أول صلاته أو آخرها؟ فروي عنه أنه أولها وبه قال الشافعي، وروي عنه أنه آخرها وهو قول أبي حنيفة.

فأما من يقول إن المدرك هو أول الصلاة، فإنه يحتج بقوله ﷺ: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا».

وأما من يقول إن المدرك هو آخر الصلاة، فـإنه يحتج بقوله: «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا». فهذا يقتضي أن المدرك هو آخر الصلاة.

قال ابن بشير: اختلف المتأخرون في مقتضى المذهب فمنهم من قال المذهب كله على قول واحد، وهو البناء في الأفعال والقضاء في الأقوال وهذه طريقة ابن أبي زيد وجل المتأخرين.

ومنهم من قال المذهب على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه بان في الأقوال والأفعال فيكون ما أدركه هو أول صلاته، وما يأتي به بعد سلام الإمام هو آخرها.

والثاني: أنه قاض فيهما، فيكون ما أدرك فهو آخر صلاته، وما يأتي به فهو أولها.

والثالث: أنه قاض في القراءة بان في الأفعال، وهذه طريقة اللخمي. اهـ

فعلى طريقة اللخمي يستقيم قول المصنف بأن بعض أصحابنا يحتج بالحديث على أن المسبوق يقضي في الأقوال والأفعال، وأما على طريقة ابن أبي زيد وجل المتأخرين فلا يوجد من أصحابنا من يقول بذلك. اهـ

تنبيه:

قال ابن دقيق العيد في الإلمام: وقد اختلف في هذه اللفظة فقيل: «فأتموا» وقيل: «فاقضوا». وكلاهما صحيح. اهـ

أسماء الاستفهام:

ص: المسألة الثانية: أسماء الاستفهام.

ش: استشكل عموم «من» و«ما» في الاستفهام، مثلا بأنه لو قيل: من في الدار؟ حسن أن يجاب بالمفرد، فيقال: زيد ولو قيل: ما عندك؟ فتقول: درهم.

وأجاب القرافي بما معناه أن العموم من حيث شموله لكل ما يصلح دخوله فيه، أما الجواب بالواحد فباعتبار الواقع. اهـ، حلي التراقي.

ص: كما يحتج أصحابنا على تحريم الاستمتاع بما تحت الإزار من الحائض بما روي أن رجلا قال يا رسول الله: ما يحل لي من امرأتي وهي حائض فقال ﷺ: «لتشد عليها إزارها ثم شأنك بأعلاها» وكذلك أمثال هذا.

ش: استدل به مالك في الموطأ وفي المدونة، قال الباجي في المنتقى: قوله: ما يحل لي من امرأتي وهي حائض «وإن كان لفظا عاما فهو خاص بالاستمتاع بالوطء لأنه إذا وقع السؤال على عين من الأعيان انصرف بالعرف والعادة إلى المنافع المقصودة، والمنافع المقصودة من المرأة الاستمتاع والوطء، فكان السؤال على ما يحل له من وطئها في حال حيضها لما علم أنه ممنوع من وطئها في الفرج لقول الله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾، وعلم هذا السائل أن الاستمتاع بالنظر إليها والمباشرة لها والقبل وغير ذلك من الاستمتاع مباح فطلب تحديد المباح وتمييزه من المحظور.

وقوله ﷺ: «لتشد عليها إزارها ثم شأنك بأعلاها» جواب للسائل ونص منه له على المباح بأنه ما فوق المئزر فلا يجوز أن يطأ امرأته تحت الإزار في فرج ولا غيره وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، وذهب أصبغ من أصحابنا ومحمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه يجوز وطؤها تحت الإزار فيما عدا الفرج. اهـ

الموصولات:

ص: **المسألة الثالثة: الموصولات.**

ش: استشكل بعض الأصوليين عموم الموصول، قال الزركشي في البحر: جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل، لأن النحاة صرحوا بأن شرط الصلة أن تكون معهودة معلومة للمخاطب، ولهذا كانت معرفة للموصول، والمعهود لا عموم فيه، كما صرح به ابن الحاجب وغيره اهـ.

وقد حرر الجواب عنه شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– فقال: ما نسب للنحاة من التصريح بأن الصلة شرطها أن تكون معهودة سيأتي عنهم أن ذلك غير لازم، ولو سُلِّم فلا يُسلَّم أن ذلك مناف لعموم ما وصل بها، وذلك أن العام هو اللفظ المستغرق الصالح له. إلخ كما هو معلوم، وهذا الحد صادق على الموصول بمعهود، حيث أريد استغراق الأفراد المعهودة.

فإذا قلت مثلا: حضر درسنا اليوم من حضره بالأمس، فقولك: «من حضره بالأمس» مستغرق لجميع الأفراد التي يصلح هذا اللفظ للدلالة عليها وهذا هو عين العموم.

ويدل له ما في حاشية «يس»، ففيها ما نصه: قوله: معهودة أي معلومة للمخاطب، ثم قال: ويشكل تفسير المعهودة بما سبق بأن قضيته أن الموصول واقع على مخصوص معين، وهو خلاف ما اشتهر من أن الموصول من صيغ العموم خصوصا وكونها معهودة شرط. اهـ

قال الدنوشري: وقد يجاب عن هذا الإشكال بأن المراد بوقوعه على مخصوص معين أن تعيينه إنما هو باعتبار الصلة، وذلك لا ينافي كونه عاما، أي شاملا لكل ما اتصف بالصلة. فليتأمل ذلك فإنه دقيق. اهـ. انظر حلي التراقي فقد أطال في بحث المسألة وأطاب.

ص: كما يحتج أصحاب الشافعي على أن الذمي يلزمه الظهار بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ﴾الآية.

ش: هذا مبني على دخول الكافر في عموم الخطاب لكن أجاب عنه مخالفهم أن قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِمْ﴾ فيه قرينة لفظية تقتضي عدم دخول الكافر في العموم وهو قوله: ﴿مِنكُمْ﴾ أي من المسلمين.

ص: وكما يحتج بعض أصحابنا على حكاية جميع ألفاظ الآذان بقوله ﷺ: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول».

ش: مشهور المذهب أن الحكاية تنتهي إلى قوله: «وأشهد أن محمدا رسول الله».

وقال ابن حبيب: إن المطلوب أن يحاكيه في جميع الأذان استدلالا بهذا الحديث المتفق عليه. اهـ

قال الباجي: قول مالك إن ذلك إلى آخر التشهد فيما يقع في قلبي يريد به أن تخصيصه اللفظ العام إنما هو من جهة النظر لا من جهة نص عنده. اهـ

ولقد رام القرافي تخريجه على قاعدة هل الأخذ بأول الأسماء أو آخرها فقال في التنقيح والفروق: المثلية في لسان العرب تصدق بين الشيئين بأي وصف كان من غير شمول فإذا قلت: زيد مثل الأسد كفى في ذلك الشجاعة دون بقية الأوصاف وكذلك، زيد مثل عمرو يصدق ذلك حقيقة بمشاركتهما في صفة واحدة فالمثل المذكور في الأذان إن حمل على أعلى الرتب قال: مثل ما يقول إلى آخر الأذان أو على أدنى الرتب ففي التشهد خاصة. اهـ

لم يسلّم ابن الشاط كلام القرافي فقال: المثلية تقتضي في لسان العرب الشمول في جميع الصفات إلا ما خصه العرف كقولهم زيد مثل الأسد وما أشبهه فلم يفرعه مالك -رحمه الله تعالى- على قاعدة المطلق المذكورة وإنما رأى أن «حي على الصلاة»، «حي على الفلاح» ليس من الذكر وإنما هو تحريض واستدعاء والمعهود

في الشرع إنما هو استحباب ما هو ذكر فقيد مطلق الحديث بالمعنى وأخذ غير مالك بظاهر اللفظ. اهـ

ص: وكاحتجاج بعضهم على أن من فجر بإمرأة حل له نكاح أمها وابنتها بقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾

ش: اختلف العلماء في من زنى بامرأة هل يحرم عليه أصولها وفروعها أم لا؟

فقيل يحرم كما للحنفية، وقيل يكره كما في المدونة، وقيل يجوز كما لمالك في الموطأ، وبه أخذ الشافعي مستدلا بالآية فإن ظاهر العموم يقتضي إباحة جميع النساء إلا المحرمات التي ورد استثناؤها من هذا العموم.

وقد استدل مالك في الموطأ بقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ﴾ قال لأن الله تعالى إنما حرم ما كانت زويجا ولم يذكر تحريم الزنى. اهـ

قال الباجي في المنتقى: قوله: ولم يذكر تحريم الزنى يريد.لم يتناوله ذكر التحريم ويحتاج في إباحته إلى زيادة وهو أنه إذا لم يتناوله التحريم فيجب أن يتوقف فيه حتى توجد أدلة الشرع من غير الآية بما يحرّمه أو يبيحه، وهذا على قول من لا يقول بدليل الخطاب، وأما على قول من يقول بدليل الخطاب فإنه يصح تعلقه بالآية من جهة دليل الخطاب وذلك أنه علق التحريم على أمهات الزوجات فدل ذلك على انتفائه من أمهات غير الزوجات. اهـ

ص: وكاحتجاج بعضهم على جواز الصلاة خلف الفاسق بقوله ﷺ: «صلوا خلف من قال لا إله الله» وأمثال هذا كثير.

ش: اختلف العلماء في إمامة الفاسق فمنعها مالك، وأجازها الشافعي محتجا بعموم هذا الحديث، وقد رواه الدارقطني من طرق كثيرة. ثم قال: «وليس منها شيء يثبت».

العام بلفظ آخر:

ص: وأما العام بلفظ آخر، فإما أن يكون ذلك اللفظ في أوّل العام أو في آخره.

العام بلفظ من أوله:

ص: أما الذي في أوّله فأدوات الشرط والاستفهام والنفي في النكرة فقط والألف واللام و«كل» و«جميع» فهذه كلها تفيد العموم فيما دخلت عليه وهي خمس مسائل:

ش: لما تكلم على العام بنفسه – هو ما أفاد العموم لذاته لا لأمر خارج اقترن به– شرع في الكلام على ما لا يفيد العموم بنفسه، وإنما يفيده بسبب لفظ آخر اقترن به، فالنكرة مثلا لا تفيد العموم حتى يقترن بها لفظ آخر يوجبه إما في أوّلها أو آخرها.

أي الشرطية:

ص: المسألة الأولى: لفظة «أي» الشرطية تفيد العموم.

ش: أي فيما أضيفت إليه عاقلا كان أو غيره وقيل لا تفيد العموم فيما أضيفت إليه إلا بقرينة.

ص: كما يحتج أصحابنا على أن المرأة العاقلة البالغة إذا عقدت النكاح على نفسها فنكاحها باطل بقوله ﷺ: «أيما امرأة أنكَحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل».

ش: لفظة «ما» لتأكيد أداة الشرط، وقد تأوّله الحنفية على الصغيرة والأمة وهو من التأويل البعيد كما سيأتي بيانه إن شاء الله في خاتمة التأويل.

ص: وكما يحتجون على أن جِلْد ما لا يؤكل لحمه يطهر بالدباغ بقوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

ش: ذهب الجمهور إلى أن ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل سواء في طهارة جِلْده بالدباغ استدلالا بعموم الحديث لكن مالك استثنى الخنزير وزاد الشافعي الكلب لأن الصورة النادرة لا تدخل في العموم، وقال أبو يوسف بالعموم في ذلك كله.

قال ابن العربي في المحصول: وهذه زلة قدم، إنما يحمل العموم على ما يستعمل شائعا ويجري عادة وأما ما لا يخطر في بال المعمم ولا ببال السامع المبين له فلا يصح لحكيم أن يقول إنه داخل تحت العموم. اهـ، وإلى الخلاف في دخول الصورة النادرة أشار في المراقي:

هل نـــادر في ذي العمـــوم يدخل ومطـــلق أو لا خـــــلاف ينقل

فمـــا لغيـــر لـــذة والفيـــل ومشبـــه فيـــه تنـافى القيـل

وذهب أبو ثور والأوزاعي إلى الفرق بين ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل.

أي الاستفهامية:

ص: **المسألة الثانية: لفظة «أي» الاستفهامية تفيد العموم فيما دخلت عليه أيضا.**

ش: اقتصر على الشرطية والاستفهامية لكن توسع القرافي فعدّى عمومها إلى الموصولة والموصوفة في النداء.

ص: **ولذلك يعم جوابها كما يحتج ابن القاسم من أصحابنا على أنّ عتق الكافر إذا كان أعلى ثمنا أفضل من عتق المسلم إذا كان دونه في الثمن بما روي أنه سئل ﷺ: أي الرقاب أفضل، فقال: «أعلاها ثمنا».**

ش: قال خليل في التوضيح: وفي مسلم: أنه عليه السلام سئل عن أي الرقاب أفضل؟ قال: «أنفسها عند أهلها، وأكثرها ثمنا»، واختلف إذا كان الكافر أغلى ثمنا، فقال مالك: الكافر أفضل للحديث المذكور. وقال أصبغ: بل المسلم أفضل. اهـ

وعلى هذا النقل اختصر ابن عرفة كلام اللخمي فقال: وفي كون الأكثر ثمنًا كافرًا أفضل أو الأقل ثمنًا مؤمنًا نقلا اللخمي رواية ابن حبيب وقول أَصْبَغ وصوّبه. اهـ

وبهذا يتبين أن العزو لابن القاسم قد يكون تصحيفا من النساخ وقد يكون سببه الالتباس بين هذه المسألة وبين مسألة الوصية، ففي العتبية: مسألة: وسألت ابن القاسم عن الرجل يقول في وصيته في مرضه: أعتقوا خيار رقيقي ولم يسم أحدا

منهم، قال: يعتق أعلاهم ثمنا حتى يستوعب فيهم الثلث، واحتج بحديث النبي ﷺ: سئل أي الرقاب أفضل؟ قال: «أعلاها ثمنا وأنفسها عند أهلها». اهـ

ص: وكاحتجاج أصحابنا على أن ذوي الأرحام لا يرثون بحديث جابر قال: مرضت فعادني رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله: إنما يرثني كلالة فكيف الميراث فأنزل الله آية الفرائض، فلما كانت آية الفرائض جوابا عن الاستفهام كانت مستوعبة لمن يرث، ولما لم يذكر فيها ذوو الأرحام ظهر أنهم لا يرثون.

ش: اختلف السلف ومن بعدهم في توريث ذوي الأرحام –وهم من لا سهم لهم في آية الفرائض– من قرابة الميت وليس بعصبة، كأولاد البنات وأولاد الأخوات وبنات الأخ والعمة والخالة فذهب الجمهور إلى منعهم من الإرث لأن آية الفرائض سبب نزولها هو سؤال جابر عمن يرث فكان نزول الآية بيانا تفصيليا لما سأل عنه ولو كان ذوو الأرحام يرثون لذكرهم الله في هذه الآية مفصلا ما لكل واحد منهم من الميراث.

تنبيهات:

الأول: الموجود في صحيح البخاري هو رواية «لمن الميراث؟» وأما رواية «كيف الميراث» فقد ذكرها الطحاوي في مشكل الآثار.

الثاني: قوله: «فأنزل الله آية الفرائض» وقع في رواية ابن جريج وقد قيل إنه وهم في ذلك وأن الصواب أن الآية التي نزلت في قصة جابر هي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾ لأن جابرا يومئذ لم يكن له ولد ولا والد، والكلالة من لا ولد له ولا والد ويدل له ما في صحيح مسلم حتى نزلت عليه آية الميراث ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ﴾، فإذا سلم أن الآية التي نزلت جوابا لسؤال جابر هي قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾لم يكن في الحديث حجة.

الثالث: أن المصنف ذكر في الترجمة (أي) الاستفهامية ومثل لغيرها من أدوات الاستفهام فالأحسن أن يقدم هذا المثال عند كلامه على أدوات الاستفهام.

النكرة في سياق النفي:

ص: **المسألة الثالثة: حرف النفي إذا دخل على نكرة أفاد العموم.**

ش: سواء باشرها النفي نحو: ما أحد قائما، أو باشر عاملها نحو: ما قام أحد.

قال القرافي: أكثر إطلاقات الأصوليين والنحاة من أن النكرة في سياق النفي تعم باطل. اهـ. ونقل عن سيبويه ما يشهد له ثم قال: إن عموم النكرة في سياق النفي يكون في ثلاثة أحوال: إذا كانت النكرة ملازمة للنفي كأحد أو كانت مبنية مع «لا» التي لنفي الجنس أو دخلت عليها «من» الزائدة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَأْتِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَاتِ رَبِّهِمْ﴾ لأن الحرف الزائد للتأكيد، والعموم كان ظاهرا، فإذا أكد صار نصا. اهـ، وإلى هذا أشار المراقي:

وفي سياق النفي منها يذكر — إذا بني أو زيد (من) منكّر

أو كان صيغة لها النفي لزم — وغير ذا لدى القرافي لا يعم

وقال البرماوي: أن اسم (لا) العاملة عمل (إن) سواءً بني أو أعرب يفيد العموم. اهـ

وقد صوبه شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– لأن البناء والإعراب أمران لفظيان لا يرجعان للمعنى. اهـ

والذي ينبغي أن يقال: إن دلالة هذه الأقسام على العموم متفاوتة، وتجيء على مراتب:

- فأدناها ما جاءني رجل، لعدم دخول (من) ولعدم اختصاص رجل بالنفي، وهي ظاهرة في العموم لا نص،
- وأعلاها ما جاءني من أحد، لوجود الأمرين وهذا نص في العموم،
- والمرتبة المتوسطة ما جاءني من رجل، وما جاءني أحد، وهي تلحق بالقسم الثاني وتلحق به النكرة المبنية مع (لا) على الفتح، فأما المرفوعة فليست نصا، بل ظاهر، كالقسم الأول. اهـ، قاله في البحر.

ص: كما يحتج أصحابنا على أن المال المستفاد لا يضم إلى المال الذي حال حوله بقوله ﷺ: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول».

ش: اختلف العلماء إذا كان عند شخص نصاب من الذهب أو الورق، ثم استفاد نصابا من جنسه هل يضمه إليه أم لا؟ فقال أبو حنيفة: يضمه إلى النصاب قياسا على الماشية وقال مالك لا يضمه استدلالا بعموم الحديث: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» أخرجه أبو داود وأحمد والبيهقي.

ص: وكاحتجاجهم بقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» على وجوب التبييت في صوم التطوع.

ش: ذهب مالك إلى اشتراط تبيت النية في الصوم فرضا أو نفلا مستدلا بعموم هذا الحديث، وقد رواه أصحاب السنن الأربعة من حديث حفصة رضي الله عنها باختلاف اللفظ وصححه الدارقطني والخطابي والبيهقي.

ولقد تأوّله الحنفية والشافعية، فأما تأويل الحنفية فحملوه على صوم القضاء والنذر وهو تأويل بعيد لضعف دليله، وإلى ذلك أشار في المراقي:

وحمل ما رويّ في الصيام   على القضاء مع الالتزام

وأما تأويل الشافعية فحملوه على صوم الفرض وأما صوم النافلة فلا يشترط فيه ذلك وهو تأويل قريب لقوة دليله فقد روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها: «دخل النبي ﷺ ذات يوم فقال هل عندكم شيء؟ فقلنا لا: فقال إني صائم».

التعريف بالألف واللام:

ص: المسألة الرابعة: الألف واللام إذا دخلت على الاسم أفادت العموم سواء كان مفردا أو جمعا، ومنهم من قال لا تفيد العموم في مفرد ولا جمع، ومنهم من قال تفيد العموم في الجمع دون المفرد.

ش: ما تدخل عليه (أل) إما أن يكون جمعا سواء كان سالما أو مكسرا، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وإما أن يكون اسم جمع كركب وصحب وقوم ورهط، وإما أن يكون اسم جنس.

اختلف في اقتضائها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات والعموم في المفرد يدخله من الخلاف ما لا يد خل العموم في الجمع ففي المفرد ثلاثة أقوال:

الأول: أنها لا تفيد العموم في المفرد مطلقا وهو قول الرازي.

الثاني: أنها لا تفيد العموم فيه إذا لم يكن واحده بالتاء كالماء فإن (أل) فيه للجنس الصادق بالبعض فإن كان له واحد يتميز بالتاء فإنه يفيد العموم نحو «لا تبيعوا التمر بالتمر إلا مثلا بمثل» وهو قول إمام الحرمين.

الثالث: أنها تفيد العموم إذا تحقق نفي العهد وهو الأصح.

ص: **ومثال ذلك: احتجاج بعض أصحابنا على أن بيع الكلب لا يجوز بقوله ﷺ: «ثمن الكلب حرام» ولفظ الكلب عام لأنه معرف بالألف واللام.**

ش: حمل مالك الحديث على عمومه في جميع الكلاب ما أذن منها في اتخاذه وما لم يؤذن، قال في الموطأ: أكره ثمن الكلب الضاري، وغير الضاري. لنهي رسول الله ﷺ عن ثمن الكلب. اهـ، وذهب سحنون إلى إجازة بيع الكلب المأذون في اتخاذه وأكل ثمنه، لأنه رأى نهي النبي ﷺ عن ثمن الكلب مخصصا في الكلب الذي لم يؤذن في اتخاذه، بدليل قوله عليه السلام: «من اقتنى كلبا لا يغني عنه زرعا ولا ضرعا نقص من عمله كل يوم قيراط»، والاقتناء لا يكون إلا بالاشتراء.

تنبيه:

حديث «ثمن الكلب حرام» أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار، وأما حديث نهى النبي ﷺ عن ثمن الكلب فهو متفق عليه.

ص: ومثاله في الجمع احتجاج بعض أصحابنا على أن سؤر الكلب طاهر بما روي أنه ﷺ سئل: أيتوضأ بما أفضلت الحمر ؟ قال: «نعم، وبما أفضلت السباع»، والكلب سبع فاندرج في عموم السباع.

ش: اختلف العلماء في طهارة سؤر السباع فرأى أبو حنيفة نجاسته، ورأى الشافعي طهارته إلا الكلب، ورأى مالك طهارة سؤر الكلب لأن الكلب سبع فيندرج في عموم هذا الحديث الذي رواه البيهقي في سننه.

لفظ «كل» و«الجميع»:

ص: المسألة الخامسة: لفظة «كل» أو «الجميع» إذا دخلت على اسم أفادت فيه العموم.

كما يحتج أصحابنا على تحريم النبيذ بقوله ﷺ: «كل شراب أسكر فهو حرام» وكما يحتج أصحاب الشافعي على أن الزوج لا يكون وليا في النكاح بقوله ﷺ: «كل نكاح لم يحضره أربعة فهو سفاح خاطب وولي وشاهدا عدل».

ش: قال السبكي: لا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة «جميع»، فإنها لا تضاف إلا إلى المعرفة، تقول: جميع القوم، وجميع قومك، ولا تقول: جميع قوم، ومع التعريف باللام أو الإضافة يكون التعميم مستفادا منهما، لا من لفظة «جميع» اهـ.

قال الزركشي: قد يقال: إن العموم مستفاد من «جميع»، والألف واللام لبيان الحقيقة، أو هو مستفاد من الألف واللام، و «جميع» للتأكيد. اهـ، انظر حلي التراقي.

العام بلفظ من آخره:

ص: وأما العام الذي يستفاد العموم مما في آخره،

النكرة المضافة إلى معرفة:

ص: فهو المضاف إلى المعرفة كان مفردا أو جمعا وفيه من الخلاف ما في المعرف بالألف واللام.

ش: يدل لما ذهب إليه الجمهور من إفادة الإضافة العموم أن النبي ﷺ لما ذكر التشهد «السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين» قال: «فإنكم إذا فعلتم ذلك فقد سلمتم على كل عبد لله صالح في السماء والأرض». فدل هذا على اقتضاء المضاف العموم.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن صلاة الجماعة لا تتفاضل بالكثرة بقوله ﷺ: «صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة» فحكم بأن كل صلاة جماعة تفضل كل صلاة فذ بهذا العدد المخصوص، ولا يكون إلا إذا كانت الجماعة كلها في درجة واحدة.

ش: مشهور المذهب أن صلاة الجماعات لا تتفاضل بالكثرة تفاضلا تشرع معه الإعادة خلافا لما ذهب إليه جمهور العلماء وابن حبيب من المالكية مستدلين بما روى أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث أبي بن كعب أن رسول الله ﷺ قال: «صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل وما كثر فهو أحب إلى الله تعالى».

وأما المالكية فاستدلوا بعموم الحديث فقد جعل الجماعات كلها بسبع وعشرين وخمس وعشرين ولم يفرق بين جماعة وجماعة، وأجابوا عن حديث أبي داود أن النزاع إنما في التفاضل الذي تشرع معه الإعادة، وأما حصول فضيلة أخرى بسبب آخر من كثرة الجماعة أو شرف المسجد أو بعد طريق المسجد أو غير ذلك فلا نزاع فيه.

ص: ومثاله في الجمع: احتجاج أصحابنا على أن من دخل في النافلة التي يرتبط أولها بآخرها كالصلاة والصيام لا يجوز له قطعها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ والنافلة عمل فاندرجت تحت هذا العموم.

ش: اختلف العلماء هل يلزم النفل كالذكر والتلاوة والصلاة بالشروع أم لا؟

فقال أبو حنيفة يلزم مطلقا، وقال الشافعي لا يلزم مطلقا، وقال مالك لا يلزم إلا في مسائل نظمها الحطاب، قال في المراقي:

والنفل ليس بالشروع يجب	في غير ما نظمه مقرب
قف واستمع مسائلًا قد حكموا	بأنها بالابتداء تلزم
صلاتنا وصومنا وحجنا	وعمرة لنا كذا اعتكافنا
طوافنا مع ائتمام المقتدي	فيلزم القضا بقطع عامد

وحجة أبي حنيفة ومالك عموم الآية، لكن مالك جعلها من العام المراد به خصوص لأنه قصرها على العبادة التي يرتبط أولها بآخرها، وأما أبو حنيفة فلم يقصرها على ذلك.

ومخالفهم يحمل الآية على معنى آخر أي لا تبطلوا أعمالكم بالكفر بعد الإيمان أو لا تبطلوا أعمالكم بالرياء والعجب.

ص: ومثاله احتجاج الشافعي على وجوب الكفارة في اليمين الغموس بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيۡمَـٰنِكُمۡ إِذَا حَلَفۡتُمۡۚ﴾، واليمين الغموس مندرجة في عموم اليمين.

ش: اختلف العلماء هل تجب الكفارة في يمين الغموس أم لا؟

وصورة الغموس أن يحلف على أمر في الماضي يشك فيه أو يعتقد خلافه، فقال الجمهور: ليس في اليمين الغموس كفارة، وقال الشافعي: تجب فيها الكفارة مستدلا بعموم الآية، وأجاب الجمهور أن الله تعالى قال: ﴿وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَـٰنَۖ﴾ واليمين الغموس محلولة غير منعقدة لأن المنعقدة ما أمكن حله إذا انعقد، لأن العقد في مقابلة الحل والماضي واقع على وجه واحد لا يمكن تغييره.

العموم العرفي:

ص: القول في العموم العرفي: وهو عموم المحذوف الذي عينه العرف.

ومثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَـٰتُكُمۡ﴾ فإنه لما عيّن العرف الاستمتاع للحذف لزم تعلق التحريم بجميع أنواع الاستمتاع.

ش: مقتضى اللغة أن يكون ذوات الأمهات حراما فلما دل العقل على أن الذوات غير مقدورة لنا، ودلت اللغات وعوائد الشرع أن التحريم وجميع الأحكام الشرعية

لا تقع إلا في مقدور، تعين حينئذ أن يكون هنالك مضاف محذوف تقديره: «حرمت عليكم استمتاع أمهاتكم» ثم إنه كثر حذف هذا المضاف، وتطاول الاستعمال، وغلب حتى صار المركب موضوعا لتحريم الاستمتاع، لا لتحريم هذه المسميات، ومقتضى اللغة إنما هو تحريم هذه المسميات. اهـ، قاله القرافي في العقد المنظوم في الخصوص والعموم.

ص : فأما إن لم يكن عرف في محذوف معين، فمنهم من يرى العموم في جميع المقدرات لأنه إن لم يعم في جميع ما يصح إضماره فإما أن يتعين شيء ما للإضمار أو لا، فإن تعين لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل، وإن لم يتعين لزم الإجمال، وهو على خلاف الأصل، ومنهم من التزم الإجمال ورأى أن الإضمار لما كان واجبا لضرورة توقف صحة الكلام عليه وجب أن يتقدر بقدر الضرورة، والضرورة لا تدعو إلى إضمار الجميع فبطل إضمار الجميع.

ومثاله ما احتج به أصحابنا على تحريم الانتفاع بشيء من الميتة مطلقا وذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فإنه لما تعذر أن يتعلق التحريم بالميتة نفسها وجب الإضمار، ولما لم يتعين شيء معين وجب إضمار كل مقدر يصح إضماره والانتفاع منها فوجب تعلق التحريم به ومن يمنع العموم فقد يلتزم الإجمال، وقد يرى أن العرف عين المراد وهو الأكل.

ش: فرق المصنف بين قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ وبين قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فإنه جعل الآية الأولى مما تعين فيها العموم لأن المقصود عرفا تحريم الاستمتاع فيعم جميع أنواعه وجعل الآية الثانية محتملة للعموم وهو تحريم أنواع الانتفاع، ومحتملة للخصوص وهو تحريم الأكل، وللإجمال لأنه لا يعلم هل المراد مسها أو أكلها أو النظر إليها أو بيعها أو الانتفاع بها فيتوقف الاستدلال بها على مرجح.

أما من يرى العموم فيستدل بها على حرمة الانتفاع بشيء من الميتة إلا ما ورد استثناؤه كالانتفاع بجلدها إذا دبغ ويدل للعموم قوله ﷺ: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها».

وأما من يرى أن العرف عيّن خصوص الأكل فإنه يمنع العموم، وقد بحث الزركشي في ذلك، قال في البحر: قال الأصوليون إذا تعين للمقتضى أحد المضمرات كان كظهوره في اللفظ، وردوا ادعّاء الكرخي الإجمال، فإن الذي يسبق إلى الفهم من تحريم الميتة تحريم أكلها، ومن تحريم الأمهات تحريم وطئهن، وإذا كان كذلك كان كالملفوظ به فلا إجمال.

وهذا لا يستقيم على قاعدة الشافعي، فإن تحريم الميتة عنده لا يختص بالأكل بل يحرم ملابستها في الصلاة وبيعها وغير ذلك، إلا ما خرج بدليل كالجلد المدبوغ إلا أن يقرر ذلك بطريق أخرى، وهو أن تحريم أكل الميتة ظاهر في نجاستها، وإذا تنجست بالموت لزم من النجاسة بطلان البيع وعدم صحة الصلاة في شيء منها إلا ما طهر بالدباغ، فهذه الأحكام ناشئة عن النجاسة المأخوذة من تحريم الأكل. اهـ

ص: ومثل ذلك استدلال الشافعية على سقوط القضاء عمن أفطر ناسيا بقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» فإنه لما لم يرتفعا بنفسهما علم من ضرورة صدق الشارع أن في الكلام حذفا يفضي تقديره إلى صدقه، ولما لم يتعين وجب إضمار كل ما يصلح إضماره، والقضاء مما يصح إضماره فكان مرفوعا، والكلام فيه كما تقدم.

ش: مقتضى اللغة رفع نفس الخطأ والنسيان، وهو غير معقول فلما دل العقل على أن هذا المعنى لا يصح إلا بإضمار وجب النظر في مقتضى العرف، ومقتضاه هو رفع الحكم فيجب تعميمه في كل حكم شرعي إلا ما خرج بدليل منفصل، وعليه فمن أفطر ناسيا فلا يلزمه القضاء بخلاف من نسي الصلاة فعليه القضاء لوجود دليل منفصل وهو قوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إن ذكرها»، وقيل المراد هو الحكم الذي علم بعرف الاستعمال قبل الشرع إرادته بهذا اللفظ، وهو دفع الإثم فليس بعام في جميع أحكامه من الضمان والقضاء.

العموم العقلي:

ص: القول في العموم العقلي: فمنه عموم الحكم لعموم علته كما في القياس.

ش: إذا علق الشارع حكما في واقعة على علة فإنه يعم الحكم في جميع صور وجود العلة لأن تعليق الحكم على العلة ظاهر في استقلال العلة في اقتضاء الحكم، فكلما وجدت العلة وجد الحكم. فيثبت عموم الحكم في جميع صور وجود العلة.

مثاله: المُحْرِمِ الذي وقصته ناقته، فقال ﷺ: «لا تخمروا رأسه، ولا تمسوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» وقوله في قتلى أحد: «زملوهم بكلومهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة اللون لون الدم والريح ريح المسك» فإن الإيماء إلى العلة يقتضي تعميم هذين الحكمين في كل مُحْرِمٍ وكل شهيد.

ومثّل بعضهم لهذه المسألة بقول القائل أكرم العالم: أي لأجل علمه فهو مأمور بإكرام كل عالم لأن المعلول يدور مع علته وجودا وعدما، وإنما يظهر فائدة التعميم بالعلة إذا جعلنا اللام للجنس فإن كانت للعموم كان العموم فيه باللغة لا بالعقل، وإلى هذه المسألة أشار ابن عاصم في مرتقى الأصول:

وإن عـــلى العــلة حكم علقا ... يعــم بالقيــاس شرعــا مــطلقا

وقــيــل لا وقــيـل بــل بـالـصيـغة ... والأول الأظـهــر في الــقـضـيــة

ص: ومنه عموم المفعولات التي يقتضيها الفعل المنفي كقوله: «والله لا أكلت» فإنه يحنث بكل مأكول إلا أنه إن صرح بالمفعول كما لو قال: «والله لا أكلت شيئا» ونوى شيئا مخصوصا بعينه نفعته نيته، ولا يحنث بغير ما نوى لأن العموم فيه لغوي، ولو لم يصرح بالمفعول لكان عموما عقليا ضرورة أن الأكل يستدعي مأكولا، فإن نوى شيئا مخصوصا بعينه نفعته نيته عندنا كما في العموم اللغوي ولم تنفعه عند الحنفية، لأن العموم عندهم عقلي لا يقبل التخصيص.

ش: اختلفوا إذا ورد فعل متعد في سياق نفي أو شرط كقوله لا أكلت أو إن أكلت ولم يصرح بمصدره ولا مفعوله هل يكون عاما في المفعولات أم لا؟

فقال المالكية والشافعية يعم مفعولاته لأن قولنا: لا آكل، لنفي حقيقة الأكل، وإنما يتحقق بنفيه بالنسبة إلى كل مأكول وهو معنى العموم.

وقالت الحنفية لا يعمها، واحتجوا أنه لو كان عاما في المفعول به لكان عاما في المفعول فيه زمانا ومكانا، لأن المتعدي كما يستلزم المفعول يستلزم الزمان والمكان.

وأجاب الجمهور بوجهين:

الأول: هو بالفرق فإنّ «أكلت» لا يعقل معناه إلا بمأكول لأنه من لوازم ماهيته في الذهن ومقدمات وجوده في الخارج، بخلاف ظرف الزمان والمكان، لجواز ألا يخطر بالبال، وإن كان لا ينفك عنهما في الواقع.

الثاني: هو بالالتزام لأن نفي حقيقة الأكل يكون بنفيه في كل زمان وكل مكان فإذا قال: «والله لا آكل»، ونوى يوم السبت ونحوه فلا يحنث بغيره وكذلك في المكان.

وفائدة الخلاف في هذه المسألة لو حلف لا أكلت ونوى به مأكولا معينا فهل يحنث بغيره فقال مالك والشافعي يقبل التخصيص بالنية وعند أبي حنيفة لا يقبل تخصيصه بها، لأن التخصيص من توابع العموم ولا عموم، فإذا صرح بالمصدر أو المفعول به فإنه يكون عاما يقبل التخصيص بالنية اتفاقا، وإلى هذا أشار المراقي:

ونحو لا شربت أو إن شربا　　　واتفقوا أن مصدر قد جلبا

تنبيهان:

الأول: قول المصنف لأن العموم عندهم «عقلي» فيه تحرير لمذهب أبي حنيفة، فلا نزاع عنده في عموم، نحو «لا أكلت وإن أكلت» عقلا وإنما النزاع في قبول هذا العموم للتخصيص فقاعدة أبي حنيفة: أن النية لا تؤثّر إلا في ملفوظ نحو قوله: «والله لا كلمت رجلا»، أو: «لا لبست ثوبا»، فماهية الرجل والثوب ملفوظ بهما مدلول عليهما مطابقة، فيصح أن ينوي بعض الرجال أو الثياب إجماعا، أما ما كان

مدلولا عليه بطريق الالتزام فلا تدخله النية، ولا تؤثّر فيه كالمفاعيل إذا اقتصر على ذكر الفعل خاصة، فإنها مدلول عليها التزاما.

الثاني: ظاهره أن الجمهور القائلين بالعموم يرونه من العموم العقلي أيضا، مع أن العموم فيها عندهم فرع عن العموم في النكرة في سياق النفي أو الشرط وهي من العموم اللغوي كما تقدم.

قال في مرتقى الأصول:

والنكرات في سياق نفيها تعم كالفعل الذي في طيها

ص: **ولنختم العموم بذكر مسألتين:**

هل يعم المشترك المعنيين أم لا؟

ص: **المسألة الأولى: إذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين حقيقة، أو كان حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر، ففي عمومه فيهما معا إذا لم تكن قرينة خلاف، والمحققون لا يرون عمومه لأن العموم في اللفظ تابع للعموم في المعنى، فإذا لم يكن بين المعنين قدر مشترك يستعمل اللفظ فيه وجب ألا يعم.**

ش: اختلف الأصوليون إذا كان اللفظ مشتركا بين معنيين أو كان حقيقة في أحدهما مجازا في الآخر أو كان مجازا فيهما معا فهل يكون عاما في مفهوماته أو يكون مجملا؟

قال الشافعي والقاضي أبو بكر: إنه يجب حمل المشترك على جميع مفهوماته عند تجرده عن القرينة، لأن نسبة المشترك إلى جميع معانيه كنسبة العام إلى أفراده، والعام إذا تجرد عن القرائن وجب حمله على الجميع فكذا المشترك، وعليه فالعام عندهما قسمان: قسم متفق الحقيقة، وقسم مختلف الحقيقة.

وذهب المحققون كإمام الحرمين والغزالي والرازي إلى أنه لا يجوز تعميم المشترك في جميع مفهوماته بل هو مجمل، ومحل الخلاف إذا لم توجد قرينة

معممة أو معينة، فإن وجدت قرينة تدل على التعميم أو التعيين عمل بمقتضاها، وإلى هذا الخلاف أشار في المراقي:

إن يخـــل مـن قـرينة فمجمل وبـعـضـهـم عـــلى الجميـع يحمـــل

ص: **ومثال المشترك: ما احتج به الشافعي على أن طلاق المكره لا يلزم وهو قوله ﷺ: «لا طلاق في إغلاق» والإغلاق في اللغة: الإكراه، فتقول الحنفية لفظ الإغلاق مشترك بين الجنون والإكراه في اللغة فلا يحمل على الإكراه إلا بقرينة، والجواب عند الشافعية أن الإغلاق لما كان مشتركا بين الجنون والإكراه كان عاما في الجنون والإكراه.**

ش: ذهب جمهور العلماء إلى أن طلاق المكره لا يلزم مستدلين بحديث «لا طلاق في إغلاق» أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه وأبو يعلى والحاكم والبيهقي وصححه الحاكم وفسروا الإغلاق بالإكراه.

وذهب أبو حنيفة إلى لزوم طلاقه، وقال لا دلالة في الحديث على حكم طلاق المكره لأن الإغلاق لفظ مشترك، فيحتمل أن يكون المراد به الجنون لأن المجنون مغلق عليه في التصرف من سائر الوجوه، ويحتمل أن يكون المراد الإكراه لأن المكره أغلق عليه اختياره وإذا كان كذلك لم يصح حمله على أحد المعنيين إلا بقرينة.

وأجاب الشافعية بحمل المشترك على معنييه، فحملوا الإغلاق على الإكراه والجنون معا، وسر تخصيص الشافعية بالمناظرة مع الحنفية أن المالكية لا يرون حمل المشترك على معنييه بخلاف الشافعية.

ص: **ومثال الحقيقة والمجاز: ما احتج به بعض أهل العلم على أن المدعو إلى تحمل الشهادة تلزمه الإجابة كالمدعو بعد التحمل إلى الأداء وذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾، فوجب العموم في التحمل والأداء، فيقول الجمهور من العلماء إنما الشاهد حقيقة فيمن تحمل، فأما من لم يتحمل فتسميته شاهدا مجاز باعتبار ما يؤول إليه كتسمية العصير حال عصره خمرا، والأولون يسلّمون أن اللفظ مجاز في المدعو إلى التحمل ويدعون عموم اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه.**

ش: اختلف العلماء في المراد بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾، هل المراد إذا دعوا إلى الأداء، وهو تأويل مالك، أو المراد إذا دعوا إلى التحمل، أو المراد هما معا، أقوال ثلاثة ذكرها في التوضيح.

فمالك حمل اللفظ على حقيقته فقط لأن الشاهد لا يصح أن يسمى شاهدا حقيقة إلا بعد أن يكون عنده علم بالشهادة، وأما قبل أن يعلم فليس بشاهد.

وأما من قال بالثاني فإنه حمل اللفظ على مجازه لأن فيه إطلاق اللفظ على الشيء باعتبار ما يؤول إليه كإطلاق الخمر على العصير في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ وإنما كان يعصر عنبا، لكن لما كان العصير يؤول إلى وصف الخمرية، أطلق عليه لفظ الخمر.

وأما من يقول بالثالث وهو القاضي عبد الوهاب كما نص على ذلك في المعونة فإنه حمل اللفظ على حقيقته ومجازه وهو جار في ذلك على أصل الشافعي والقاضي أبي بكر.

تنبيه:

قوله: «والأولون يسلمون أن اللفظ مجاز في المدعو إلى التحمل» فيه إشارة أن المجازية متفق عليها بين المتنازعين لكن ابن عبد السلام المالكي لم يسلّم ذلك، ورأى أن قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ﴾، حقيقة في المدعو إلى تحمل الشهادة معتمدا على ما قاله القرافي بأن المشتق إذا كان متعلق حكم كان حقيقة في المستقبل والحال والماضي.

ونص كلام ابن عبد السلام متعقبا على ابن رشد: فإن قلت: الشاهد حقيقة من تحمل الشهادة لا من طلب منه تحملها على ما تقرر في أصول الفقه في مسائل الاشتقاق، فيترجح حمل النهي في الآية على الإباية من أداء الشهادة، لأنه حمل الكلمة على حقيقتها، وعلى ما قلتموه يكون حملا لها على مجازها، قلت: قال

بعض حذاق المتأخرين: ذلك التفصيل في المشتق إنما هو إذا كان الوصف محكوما به وإن كان متعلق حكم، كقوله: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ فهو حقيقة في الجميع فيما حصل وفيما يستحصل، فالشاهد في هذا الموضع حقيقة فيمن تحمل الشهادة وفيمن هو متهيئ لتحملها. اهـ

وقد تعقب ابن عرفة على شيخه ابن عبد السلام فقال: إن هذا وهم حصل لابن عبد السلام من عدم فهمه لكلام القرافي الذي أشار إليه بقوله بعض الحذاق، فقول القرافي: «إنّ المشتق إذا كان متعلق الحكم فهو حقيقة مطلقا» ليس معناه أنه لا يشترط حصول المعنى وقت تعلق الحكم بل ذلك أمر لابد منه، وإنما معناه لا يشترط حصول المعنى في الذات التي أطلق عليها المشتق زمن الحكم فزَيْدٌ مثلا الذي لم يباشر الزنى وعمرو الذي لم يباشر السرقة من مشمولات المشتق، يصح إطلاق الزاني والسارق عليهما حقيقة، ولكن الحكم عليهما بالقطع والجلد لا يكون إلا بعد التلبس بالمعنى. اهـ، انظر حلي التراقي.

العام ظاهر في جميع أفراده:

ص: **المسألة الثانية: العام ظاهر في جميع أفراده.**

ش: للعام دلالتان:

إحداهما: دلالته على أصل المعنى، أي الواحد فيما هو غير جمع، والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع، فهذه قطعية بلا خلاف.

الثانية: دلالته على استغراق الأفراد، أي: على كل فرد بخصوصه، فهذه هي محل النزاع هل هي ظنية أو قطعية؟ فالجمهور قالوا إنها ظنية، والحنفية قالوا إنها قطعية، وإلى هذا أشار في المراقي:

وهو على فرد يدل حتما ... وفهم الاستغراق ليس جزما
بل هو عند الجل بالرجحان ... والقطع فيه مذهب النعمان

ص: لكنه قطعي في أقل الجمع.

ش: ظاهره أنه لا فرق بين كون العام جمعا أو غير جمع، وهو ما اختاره الغزالي في المنخول، وعزاه الأبياري إلى أكثر الأصوليين، ونصه: صار المعظم إلى أن ألفاظ العموم نصوص في أقل الجمع، وإن اختلفوا في أن أقل الجمع اثنان أو ثلاثة.

ص: وقد اختلف في أقل الجمع فقيل ثلاثة، وقيل اثنان.

ش: ذهب الجمهور إلى أن أقله ثلاثة، وأما مالك فعنه روايتان في المسألة، فرواية ابن الباقلاني أنه اثنان.

وإلى هذه الرواية أشار المراقي:

أقل معنى الجمع في المشتهر ... لاثنان في رأي الإمام الحميري
ذا كثرة أم لا وإن منكرا ... والفرق في انتهاء ما قد نكرا

ورواية القاضي عبد الوهاب أن أقله ثلاثة، وإلى القولين أشار ابن عاصم في المرتقى:

وعند مالك أقل الجمع ... ثلاثة، واثنان عنه مرعي

واستدل من قال: إن أقله اثنان، بقوله تعالى: ﴿وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾ أي طرفيه، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ أي أخوان فصاعدا عند غير ابن عباس وقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة».

قال شيخنا -حفظه الله وأدام نعمته علينا-: استدلالهم على أن أقل الجمع اثنان بقوله ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»، فيه ضعف وخلط بين الجمع الذي بمعنى الاجتماع والجمع الصناعي المصطلح عليه. اهـ

ص: وعلى ذلك اختلف ابن عباس وزيد بن ثابت في أن الأم تحجب عن الثلث إلى السدس بالأخوين الاثنين أو لا تحجب، فزيد يحجبها وابن عباس لا يحجبها إلا بالثلاثة، وقد اختلف المذهب عندنا في الـمُقِرّ لغيره بدراهم، فقال مالك: يلزمه ثلاثة دراهم، وقال ابن الماجشون

يلزمه درهمان بناء على الخلاف في أقل الجمع، والجمهور أن أقل الجمع حقيقةً ثلاثة إلا أنه قد يطلق لفظ الجمع على الاثنين مجازا.

ش: هذا بيان لفائدة الخلاف من جهة الفروع الفقهية، وقد أنكر إمام الحرمين أن يكون لهذا الخلاف فائدة فقهية.

قال المازري في شرح البرهان: ثمرة الخلاف في هذه المسألة له فائدتان: أصولية، وفروعية. ثم قال: أما الفائدة الفقهية فهي على ماذا يحمل إقرار المقرين إذا أقروا بجنس من الأجناس وعبروا عنه بلفظ الجمع غير منصوص عليه على عدد كالقائل: له عندي ثياب، أو له عندي دراهم أو دنانير؟ فاختلف الفقهاء هل يلزمه درهمان كما قال ابن الماجشون من أصحابنا، أو يلزمه ثلاثة دراهم، كما روي عن مالك ﷺ.

وقد أشار أبو المعالي إلى استبعاد هذه الفائدة الفقهية، وقال: ما أرى الفقهاء يسمحون بهذا. وليس الأمر كما قال، بل في كتب لا تحصى كثرة من كتب الفقهاء إجراء إقرار المقر بدراهم أو ثياب، على ما ذكرناه من الخلاف في أقل الجمع. اهـ.

ص: وينبني عليه غاية ما يخرج منه بالتخصيص.

ش: هذا بيان لفائدة الخلاف من جهة الأصول، قال المازري: فأما الأصولية فهي النظر في نهاية ما يخصص إليه العموم حتى إذا جاء خبر واحد مخصص لعموم ذكر في القرآن وأخرج منه جميع مسمياته إلا ثلاثة، فإن ذلك مقبول على الأشهر من المذاهب في تخصيص العموم بأخبار الآحاد، فإذا تجاوز هذه المرتبة وأخرج جميع المسميات حتى لم يبق إلا اثنين، فهذا على القولين في أقل الجمع، فمن قال: إنه اثنان سلك مسلك من خصص حتى بلغ إلى الثلاث، ومن أنكر أن يكون أقل الجمع اثنين، وقال: لا تعبر العرب عن التثنية بلفظ الجمع لم يقبل تخصيص الآحاد، لأن قبوله يؤدي إلى إبطال معنى الكلام، ويصير كالرافع لجملته، ورفع جملته

لا يكون بخبر الآحاد، وهذا في تخصيص ألفاظ الجموع، لا في تخصيص أدوات الشرط، كقولك: من دخل داري، فهذه الفائدة الأصولية. اهـ

قلت: عرض لي إشكال في هذا البناء من وجهين:

الأول: أن هذا البناء إنما يظهر على مذهب القفال الشاشي الذي يرى أن العام بعد التخصيص إذا كان جمعا يجب بقاء أقله، وهو اثنان أو ثلاثة، محافظة على معنى الجمعية، أما على مذهب جمهور الأصوليين من جواز التخصيص حتى لا يبقى من العام إلا واحد في الجمع، وأحرى غيره فلا تظهر فائدة في هذا البناء، ثم بعد البحث وجدت الزركشي نص على ذلك فقال في البحر المحيط: **قلت:** وعلى ما اختاره الجمهور من الجواز إلى الواحد لا يبقى للبناء على ذلك وجه. اهـ

وقد أتت أدلة في الشرع تشهد لما قاله الجمهور، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ الآية، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ الآية، والمراد الرسول ﷺ على رأي، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ الآية، والمراد جبريل، وإلى ذلك أشار في المراقي:

جوازه بواحد في الجمع ... أتت به أدلة في الشرع
وموجب أقله القفال ... والمنع مطلقا له اعتلال

الثاني: أن موضوع المسألتين مختلف، أي موضوع مسألة أقل الجمع، وموضوع مسألة أقل ما يخصص إليه العام فموضع الأولى هو الجمع، وموضع الثانية هو العام، وقد وجدت في حلي التراقي عن العضد ما يدل لهذا الفرق.

قال شيخنا -حفظه الله وأدام نعمته علينا-: يعني أن القفال الشاشي أوجب في الجمع -كالمسلمين وما في معناه، كاسم الجمع كقوم ورهط- بقاء أقله، وهو اثنان أو ثلاثة، محافظة على معنى الجمعية، بناء على أن أفراد العام الذي هو جمع جماعات لا آحاد، وإن لم يكن جمعا جاز عنده التخصيص إلى واحد، ورده العضد

في شرحه على ابن الحاجب بقوله: والجواب أن الكلام في أقل مرتبة يخصص إليها العام، لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع، فإن الجمع ليس بعام، ولم يقم دليل على تلازم حكميهما، فلا تعلق لأحدهما بالآخر، فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر اهـ

الإطلاق ومقابله التقييد:

ص: السبب الثامن: الإطلاق وفي مقابلته التقييد.

اعلم أن اللفظ إذا كان شائعا في جنسه يسمى مطلقا.

ش: قوله: شائعا في جنسه احتراز عن المعارف، فإنها غير شائعة لتعينها بحسب الاستعمال فإن «أنت» مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال إلا معين، بخلاف رجل فإنه لا يفهم منه معين، ويخرج منه أيضا النكرة في سياق النفي ، والنكرة المستغرقة في سياق الإثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها إذ المستغرق لا يكون شائعا في جنسه. اهـ

وقد عرّف بعضهم المطلق بأنه: «اللفظ الدال على الذات أي الماهية بلا قيد» أي بلا قيد بوحدة إذ لو قيد بها كان نكرة، ولا تعيين خارجي إذ لو قيد به صار معرفة كالمعرف بأل العهدية، ولا تعيين ذهني إذ لو قيد به صار علم جنس، وهو في الأسماء النكرة التي لم يرد بها الوحدة ولا الاستغراق، وفي الأفعال الفعل في حيز الإثبات. اهـ، وإلى هذا التعريف أشار في المراقي:

وما على الذات بلا قيد يدل فمطلق وباسم جنس قد عقل

ص: والأصل في اللفظ المطلق بقاؤه على إطلاقه.

ومثاله: ما احتج به الحنفية على أن الرقبة الكافرة تجزئ في كفارة الأيمان بقوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، وفي كفارة الظهار بقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾، فتقول المالكية والشافعية: المراد بالرقبة في الآيتين الرقبة المؤمنة كما صرح به سبحانه في كفارة القتل.

والجواب عند الحنفية أن ذلك تقييد للفظ المطلق، والأصل بقاؤه على إطلاقه، ولما كان التخصيص والتقييد تأويلا أخرنا الكلام في مسائلهما إلى فصل المؤول.

ش: تقييد المطلق على خلاف الأصل، فلا يجوز إلا بدليل كتخصيص العام، فكل ما جاز به تخصيص العام جاز به تقييد المطلق، ومن ذلك القياس كما في هذه المسألة فإن المالكية والشافعية قاسوا كفارة الأيمان على كفارة القتل وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله في الفصل الآتي.



المؤول

ص: **الفصل الرابع: في المؤول**

ش: **التأويل: لغة:** المرجع من آل إليه الأمر، أي رجع.

واصطلاحا: هو حمل اللفظ الظاهر في معنى على معنى آخر مرجوح لدليل، كالأسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في الشجاع.

ص : **اعلم أن المؤول متضح الدلالة في المعنى الذي تأول فيه لأنه راجح فيه .**

ش: حكم المؤول حكم الظاهر ولهذا قال القرافي في التنفيح: «المؤول سمي مؤولا لأن معناه يرجع إلى الظهور والرجحان بسب الدليل العاضد».

قال إمام الحرمين: «ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى الظاهر بالدليل».

وقد تعقب بعضهم على البيضاوي إدراجه المؤول في قسم المتشابه لأن المؤول ظهرت دلالته على المعنى المرجوح بالموجب له فصار متضح المعنى حينئذ راجحا.

ص : **إلا أن رجحانه لما كان بدليل منفصل كان في اتضاح دلالته ليس كالظاهر .**

ش: يعنى أن الظاهر أقوى من المؤول وفائدة ذلك تقديم الظاهر عليه عند التعارض.

قال إمام الحرمين في الورقات: «وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي».

قال الحطاب في قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين: «فيقدم الظاهر على المؤول».

وقد تعقب السوسي هذا التمثيل في حاشيته على قرة العين ونصه: هذا مشكل وذلك أن المؤول قد قامت القرينة فيه على خلاف الظاهر فكيف يقدم الظاهر عليه؟ ثم رأيت في كلام بعضهم ما يفيد أن المراد بالمؤول المؤول تأويلا فاسدا بأن كان لغير دليل مثلا بناء على أن ماكان لغير دليل تأويل.

وقد تقدم عن جمع الجوامع أنه لعب لا تأويل وحينئذ فيراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالدليل وهو المؤول تأويلا صحيحا فكل من الظاهر المطلق والظاهر بالدليل يقدم على المؤول تأويلا فاسدا. اهـ

قلت: لا إشكال لأن مراده بالظاهر غير الظاهر الذي قامت قرينة على تأويله ولنضرب لك مثلا يتضح به المراد وهو أن مالكا رحمه الله يتمسك بظاهر قوله ﷺ (لا أحل المسجد لحائض ولا لجنب) أن الجنب لا يدخل المسجد ولو كان مارا لأن هذا الحديث ظاهره العموم في المار وغيره.

فيقول الشافعي يجوز دخول الجنب المار لقوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ فهذه الآية فيها تأويل أي لا تقربوا موضع الصلاة وموضعها هو المسجد إلا إذ كنتم عابري سبيل وعابر السبيل هو المار.

فإذا أردنا الترجيح فإن مالكا تمسك بظاهر وهو العموم والشافعي تمسك بمؤول تأويلا صحيحا وهو الإضمار فنقول الظاهر مقدم على المؤول ولا يخفى عليك أن الظاهر الذي قامت القرينة على خلافه هو الاستقلال المقابل للإضمار وليس العموم .

ص: ولما كانت أسباب الظهور ثمانية كانت التأويلات ثمانية.

ش: جرت عادة الأصوليين في التعرض لهذه الأسباب عند كلامهم على التعارض بين مقتضيات الألفاظ ويطلقون عليها اصطلاحا اسم القضايا المحتملة.

والتعارض بين مقتضيات الألفاظ نوعان:

الأول: التعارض بين معنى راجح وبين معنى مرجوح.

الثاني: التعارض بين معنيين مرجوحين ولكل واحد من هذين النوعين أقسام متعددة وقد اقتصر المصنف على التعارض بين المعنى الراجح والمعنى المرجوح فأطلق على أقسام المعنى الراجح أسباب الظهور وعلى أقسام المعنى المرجوح أسباب التأويل وقد جعلها القرافي أحد عشر نوعا بزيادة النسخ والنقل والمعنى الشرعي في مقابلة المعنى العقلي وإليها أشار إليها ابن عاصم في المرتقى بقوله:

الاحتمال قابل الترجيح	**والحكم للراجح لا المرجوح**
فكل أصل خص بالتقديم	**مع فرعه المعلوم بالتقسيم**
وذاك كالتخصيص و التأكيد	**والنسخ والمجاز والتقييد**
والنقل والإضمار والتأويل	**وما يرى كذاك من أصول**
والأخذ بالشرعي مع عقلي	**ومثله العرفي مع وضعي**

ص: التأويل الأول حمل اللفظ على مجازه لا على حقيقته وقد قدمنا أن الحقيقة لغوية وشرعية وعرفية وفي مقابلة كل حقيقة مجاز.

ش: إن كان اللفظ واردا في كلام الشرع فحمله على المعنى الشرعي هو الحقيقة وحمله على المعنى اللغوي أو العرفي هو المجاز وإن كان اللفظ ورادا في كلام أهل العرف فحمله على المعني العرفي هو الحقيقة وحمله على المعنى اللغوي أو الشرعي هو المجاز.

المجاز اللغوي:

ص: أما المجاز اللغوي فمثاله: احتجاج أصحابنا على أن من وجد سلعته عند المفلس فهو أولى بها من سائر الغرماء بقوله ﷺ: «أيما رجل فُلّس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه».

ش: رواه أبو داود والشافعي والحاكم، وفي الصحيحين: «إذا أفلس الرجل وقد وجد البائع سلعته بعينها فهو أحق بها من الغرماء».

ص: فتقول الحنفية: صاحب المتاع هو حقيقة فيمن بيده المتاع، وهو المفلس ومجاز فيمن كانت بيده، لأن إطلاق اللفظ المشتق بعد ذهاب المعنى المشتق منه مجاز ولذاك لم يطرد، ألا ترى أن من كان كافرا ثم أسلم فإنه لا يسمى كافرا فدل على أن إطلاق اللفظ باعتبار الماضي مجاز.

ش: ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه يشترط في كون المشتق حقيقة بقاء الأصل الذي هو المشتق منه في المحل إن أمكن بقاء ذلك المعنى كالقيام، وإن كان ينقضي شيئا فشيئا كالمصادر السيالة نحو التكلم فالمشترط بقاء آخر جزء منه، فالقائم لا يكون حقيقة إلا في حالة الاتصاف بالقيام، والمتكلم لا يكون متكلما حقيقة إلا في حال الكلام.

ذهب بعض الأصوليين إلى أن الإطلاق يكون حقيقة ولو فارق المعنى المحل، فيصح عندهم تسمية القاعد قائما باعتبار قيام سابق، وضارب لمن تقدم منه ضرب، استصحابا للإطلاق.

وفصل بعضهم فقال إن طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الوصف الأول فلا يجوز إطلاق المشتق عليه إجماعا كتسمية من أسلم كافرا باعتبار ما كان، قال في المراقي:

وحيثما ذو الاسم قام قد وجب ... وفرعه إلى الحقيقة انتسب

لدى بقاء الأصل في المحل ... بحسب الإمكان عند الجل

ثالثها الإجماع حيثما طرا ... على المحل ما مناقضا يرى

ينبني على هذا الخلاف إذا وجد بعض الغرماء ما باعه عند المفلس، فهل له الرجوع أم لا؟ فقال مالك والشافعي له ذلك لقوله ﷺ: «فصاحب المتاع أحق بمتاعه»، وهو صاحب المتاع حقيقة لعدم اشتراط بقاء المعنى.

وقال أبو حنيفة ليس له ذلك لأن البائع لم يبق صاحب متاع بناء على اشتراط دوام المعنى وإنما صاحب المتاع حقيقة هو المفلّس، لأنه المالك الآن فلا يرد إلى بائعه إلا بدليل.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الدليل دل على تعيين المجاز، ألا ترى أنه لو أريد المفلس لم يكن لاشتراط التفليس معنى.

ش: يعني أن الحديث ورد فيه التقييد بالإفلاس، فإذا حملنا اللفظ على حقيقته لم يكن للتقييد به فائدة، لأن المشتري كان أحق بها قبل الإفلاس، وإذا حملناه على مجازه كان مفيدا، وإذا دار حمل كلام الشارع بين ما يفيد وما لا يفيد تعين حمله على المفيد.

ص: ولقال فهو أحق بمتاعه فلما أتى في الحديث بالظاهر دون المضمر دل أنه أراد به غير ما يراد بالمضمر.

ش: إقامة الظاهر مقام المضمر خلاف الأصل فلو كان المراد هو المفلس لقال: هو أحق بمتاعه فلما عدل إلى الظاهر وقال: صاحب المتاع «دل على أن المراد غيره أي البائع».

تنبيهان:

الأول: قال بعضهم إطلاق صاحب المتاع على البائع باعتبار ما مضى هو مجاز

مستعمل يجرى مجرى الحقيقة وقد قال تعالى: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَـٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ معناه التي كانت أرضهم وقال: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾.

وقال تقي الدين: الصواب أن هذه حقيقة لأن الإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة لكن قد يكون عند الإطلاق له معنى، وعند الاقتران بلفظ آخر له معنى، فيرجع إلى أن القرينة اللفظية الدالة بالوضع هل يكون ما اقترن بها دالا بالحقيقة أو بالمجاز فالصواب المقطوع به أنه حقيقة وإن كان قد قال طائفة من أصحابنا وغيرهم انه مجاز. اهـ.

الثاني: قال ابن دقيق العيد في الإحكام: هذا الحديث دليل على الرجوع في الفلس، ودلالته قوية جدا، حتى قيل: إنه لا تأويل له. وقال الإصطخري من أصحاب الشافعي: لو قضى القاضي بخلافه نقض حكمه. اهـ

المجاز الشرعي:

ص: وأما المجاز الشرعي فمثاله احتجاج الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا على أن الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فإن المراد به ولا تطؤوا من وطئها الأب، ومن زنى بها الأب فهي موطوءة له فوجب أن يحرم وطؤها على الابن.

ش: تقدم البحث هل النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء كما يقول الشافعية أو هو حقيقة في الوطء مجاز في العقد كما يقول الحنفية، فعلى هذا الخلاف ينبني خلافهم في هذه المسألة، وقد وافق الحنفية من أصحابنا ابن حبيب، ونقل رجوع مالك عما في الموطأ، وأنه قيل: لو محوت ما في الموطأ، قال: سارت به الركبان.

ص: فيقول الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا إنما المراد به العقد لأن النكاح حقيقة شرعية فيه ومجاز شرعي في الوطء.

ش: وافقهم من أصحابنا مالك في الموطأ وجمهور أصحابه، وقال ابن عبد البر في الكافي: عدم التحريم هو الأصح وعليه العمل عند فقهاء المدينة

ص: والجواب عند الأولين أن الوطء يتعين أن يكون هو المراد في الآية لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾.

ش: يقول الحنفية وجمهور أصحابنا: سلمنا أن النكاح حقيقة شرعية في العقد، مجاز في الوطء،

لكن وجب حمله على مجازه بقرينة قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ والفاحشة اسم الزنا، فدل أن المراد هو الوطء لا نفس العقد.

ص: وذلك أن العرب كانت في الجاهلية تخلف الآباء في نسائهم، وإنما كانوا يخلفونهم في الوطء لا في العقد لأنهم لم يكونوا يجددون عليهم عقدا بل يأخذونهم بالإرث ولذاك قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ **وأيضا قال تعالى:** ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً﴾ **والفاحشة الوطء لا العقد.**

ش: ظاهره أن موضوع الآيتين واحد عند الحنفية، والذي في كتبهم أن آية ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ هي خطاب لمن يعتقد حلية زوجة الأب بعقد جديد، وأما آية: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾ هي خطاب لمن يعتقد جواز إرثها دون عقد.

قال السرخسي في المبسوط: العرب في الجاهلية كانوا فريقين: فريق يعتقدون الإرث في منكوحة الأب ويقولون إن ولد الرجل إذا لم يكن منها يخلفه في نكاحها كما يخلفه في ملكه، فيطؤها بغير عقد جديد رضيت أو كرهت، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرْهًا﴾.

وبعضهم كانوا يعتقدون أنها تحل له بعقد جديد وأنه متى رغب فيها فهو أحق بها من غيره، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ وكانوا في الجاهلية يسمون الولد الذي يكون بينهما ولد المقت وإليه أشار الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ معناه أن ما قد سلف

في الجاهلية فإنكم لا تؤاخذون بذلك إذا خليتم سبيلهن بعد العلم بالحرمة، وقيل: معناه ولا ما قد سلف فإن كلمة إلا قد تكون بمعنى، ولا، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ﴾ فيكون المعنى أنه كما لا يحل ابتداء العقد بعد نزول الحرمة لا يحل إمساك ما قد سلف بعد نزول الحرمة لكي لا يظن ظان أن هذه الحرمة تمنع ابتداء النكاح، ولا تمنع البقاء كحرمة العدة. اهـ

المجاز العرفي:

ص: **وأما المجاز العرفي فمثاله احتجاج المالكية على أن الظهار يلزم السيد في أمته بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ﴾، والأمة من نسائنا.**

ش: لفظ النساء يتناول الأمة لغة ولو كان مراد الشارع خصوص الحرة لقال من أزواجهم، ولم يقل من نسائهم.

ص: **فتقول الشافعية والحنفية: هذا اللفظ مخصوص في العرف بالزوجات.**

ش: يعني أنه إذا كان لفظ النساء منقولا في العرف للحرائر وجب حمل الآية عليه، لأن لفظ الشارع يجب حمله على المعنى الشرعي أولا، فإن لم يوجد فيجب حمله على المعنى العرفي العام المقارن لزمن الخطاب، ولا يجوز حمله على المعنى اللغوي إلا عند انتفائهما، وإلى ذلك أشار في المراقي:

واللفظ محمول على الشرعي   إن لم يكن فمطلق العرفي

ص: **ولذلك قال تعالى: ﴿قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ﴾ والمراد بنساء المؤمنين: الحرائر بالاتفاق.**

ش: للمالكي أن يقول ليس في الآية دليل على أن لفظ النساء يخص الحرائر لأن خروج الإماء من عموم النساء إنما هو لأجل القرينة، فسبب نزول الآية أن نساء أهل المدينة كن يخرجن بالليل لقضاء حاجتهن خارج البيوت، وكان بالمدينة بعض الفساق يتعرضون للإماء ولا يتعرضون للحرائر، وكان بعض نساء المؤمنين يخرجن

في زي ليس متميزا عن زي الإماء، فيتعرض لهن أولئك الفساق بالأذى ظنا منهم أنهن إماء.

ويدل لهذا ما قاله أبو حيان في البحر المحيط: والظاهر أن قوله: ونساء المؤمنين يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح. اهـ.

ص: وأيضا فإن امرأة فلان مخصوصة في العرف بزوجته ولا يتناول في العرف أمته، ونساء المؤمنين دال على مدلول جمع المرأة وإن كان من غير لفظه، ولذلك استغني به عن جمع المرأة.

ش: يعني أن قياس الجمع على المفرد يقتضي أن النساء تخص الحرائر عرفا لأن المفرد وهو المرأة يخص الحرة عرفا فإذا قلت: (امرأة فلان) فلا يفهم منها عرفا إلا الزوجة وفي المثل: امرأة فلان المُؤدَمَة المُبشَرَة أي التامة في كل وجه، فكذلك جمعها فإن النساء جمع للمرأة على غير لفظه.

ص: والجواب عند المالكية أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فكان مخصوصا بالزوجات فلما نسخ ورجع إلى تحريم الاستمتاع وكان الاستمتاع عاما في الزوجات والإماء قبلت الأمة التحريم بالظهار كما تقبله الزوجة ولذلك كان التحريم عاما في الحرائر والإماء.

ش: قلت: هذا الجواب مشكل لأن السيد لو قال لأمته أنت حرام لا يقصد العتق بذلك، وإنما يقصد تحريم الاستمتاع لكان لغوا، ولم يلزمه شيء بذلك، فإذا كانت لا تقبل التحريم بلفظ صريح فيه، فكيف تقبله بما هو كناية كالظهار.

قال ابن العربي في أحكام القرآن: يلزم الظهار في كل أمة يصح وطؤها وقال أبو حنيفة والشافعي: لا يلزم، وهي مسألة عسيرة جدا علينا لأن مالكا يقول: إذا قال لأمته: أنت عليّ حرام لم يلزم، فكيف يبطل صريح التحريم، ويصحح كنايته. اهـ

الاشتراك:

ص: التأويل الثاني: الاشتراك وهو في الحقيقة ليس بتأويل.

ش: إنما هو تفسير، لأن التأويل هو حمل الظاهر على معناه المرجوح، فخرج بقولهم: «الظاهر» المشترك إذ لا ظهور للمشترك في أحد معنييه.

ص: **لأن الاشتراك أقرب إلى الإجمال.**

ش: الاشتراك من أسباب الإجمال، وقد فرق بعضهم بين الإجمال والاشتراك بأن تساوي الاحتمالين إن كان من جهة الوضع فهو الاشتراك، وإن كان من جهة الفهم فهو الإجمال.

قال في البحر المحيط: قال أبو العز: الفرق بين المجمل والمشترك أن المجمل يستدعي ثبوت احتمالين متساويين بالنسبة إلى الفهم، سواء وضع اللفظ لهما على وجه الحقيقة أو في أحدهما مجاز وفي الآخر حقيقة فالإجمال إنما هو بالنسبة إلى الفهم، فإن المشترك قد يتساوى بالنسبة إلى الوضع، ولا يتساوى بالنسبة إلى الفهم فلا يكون مجملا. اهـ.

ص: **لكن إذا أثبت المستدل أن اللفظ حقيقة في كل واحد من المعنيين اللذين يحتملها اللفظ فله بعد ذلك أن يرجح أحد المحتملين بأدنى مرجح ويكفيه ذلك.**

ش: لما كان المجاز مقدما على الاشتراك وجب على المستدل أن يثبت الاشتراك أوّلا، فإذا أثبته صار اللفظ حينئذ مجملا، والمجمل لا يشترط أن يكون بيانه أقوى، بل يحصل بأدنى دلالة لأن المجمل لما كان محتملا لمعنيين على السواء كفاه أن ينضمّ إلى أحد الاحتمالين أدنى مرجح.

ص: **فأما إذا كان اللفظ مجازا في مراد المستدل فلابد من بيان مرجح أقوى من الأصل المقتضي لإرادة الحقيقة.**

ش: لما وجب حمل اللفظ على ظاهره اشترطوا في الدليل الحامل على المعنى المرجوح أن تزيد دلالته على دلالة اللفظ على ما هو ظاهر فيه حتى يكون الظن المستفاد من الدليل الخارجي أقوى من الظن المستفاد من اللفظ.

قال ابن دقيق العيد: يجب إجراء اللفظ على ظاهره دون مآله إلا بدليل يدل على خلاف الظاهر، وشرطه أن يكون الظن المستفاد من ذلك الدليل على التأويل المرجوح أقوى من الظاهر لأن القاعدة أن العمل بأقوى الظنين واجب، وكلما كان أبعد احتاج إلى دليل أقوى لما ذكرنا. اهـ. نقله في البحر.

ص: فلذلك يدخل في كلام المستدل وينتفع به.

ش: لأنه صار حينئذ تأويلا صحيحا قريبا لقوة دليله، وسيأتي إن شاء الله الكلام على التأويل القريب والبعيد.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن العدة بالأطهار لا بالحيض بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، والقرء مشترك بين الطهر والحيض لغة، لكن الأولى حمل الآية على الأطهار لأنها محل الطلاق، فينبغي أن يحصل التربص المأمور به منهن عقب الطلاق بدارا منهن إلى المأمور به.

ش: إذا كان القرء مشتركا بين الطهر والحيض فإن المالكي يكفيه في ترجيح مذهبه أدنى دليل، وهو أن مطلق الأمر محمول على الفور، ولا يتحقق الفور في الأمر بالتربص إلا إذا حملنا القرء على الطهر لأن الرجل إنما يطلق في الطهر لا في الحيض، فلو طلق في الطهر -ولم تتربص إلا بالحيض الآتي بعده- لكان ذلك تراخيا عن الامتثال للأمر.

ص: لاسيما وقد علق سبحانه التربص على الوصف المشتق وهو قوله﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ﴾ فكان مشعرا بكون الطلاق علة التربص، فإذا حملت الآية على الطهر اتصل المعلول بعلته، وإذا حمل على الحيض لم يتصل المعلول بعلته بل يتراخى عنها واتصال المعلول بعلته أولى.

ش: الطلاق الذي أباحه الشرع إنما هو الطلاق في الطهر، فإذا حملنا القرء على الطهر كان التربص بالأقراء عقيب الطلاق، وإذا حملناه على الحيض كان التربص متراخيا عن الطلاق، لوقوع الفصل بينهما بالطهر الذي وقع فيه الطلاق، وإذا دار الأمر بين اتصال المعلول بعلته وانفصاله عنها فإن الاتصال يكون أولى من الانفصال والدليل على العلية: أن الشارع إذا قرن وصفا بحكم كان ذلك إيماء إلى

عليته، وقد قرن في الآية «الحكم وهو التربص بالوصف وهو المطلقات فكان ذلك إيماء إلى أن الطلاق هو علة التربص.

ص: فيقول الحنفية: ما ذكرتم لا يعارض الأصل المقتضي لإرادة الحيض، ولفظ القرء حقيقة في الحيض مجاز في الطهر.

ش: لا يسلّم الحنفية أن اللفظ مشترك حتى يكون الاكتفاء بأدنى مرجح مقبولا بل إنهم يدّعون أنه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر حتى يلزموا مخالفيهم الإتيان بأقوى مرجح.

ص: وذلك أن القرء أصله في اللغة، إما الجمع من قولهم قرأت الماء في الحوض أي جمعته ومنه سمي القرآن قرآنا ومنه قول الشاعر:

هـجـان الـلــون لـم تـقـرأ جـنـيـنـا

ش: ذكر لأصل الاشتقاق وجهين أحدهما: الجمع قال ابن قتيبة: سمي القرآن قرآنا لأنه جمع السور وضمها، وهو من قولك: ما قرأت الناقة سلًى قط، أي: ما ضمت في رحمها ولدا ومنه قول الشاعر: لم تقرأ جنينا.

ص: وإما الانتقال والتغير من قولهم قرأ النجم إذا طلع وقرأ إذا غاب فإن كان القرء مأخوذا من الاجتماع فزمان الحيض أولى به لأنه زمان القطرات المجتمعة بخلاف زمان الطهر لأنه زمان خلو الدم.

ش: لو قال المالكي المدّعي للاشتراك: معنى الاجتماع موجود في الطهر كما هو موجود في الحيض لأن الدم يجتمع في الرحم زمان الطهر فيكفيني في الترجيح أدنى قرينة لكان جواب الحنفي أن القرء حقيقة في نفس الاجتماع، والاجتماع لا يكون إلا في الحيض، ومجازا في زمانه، وهو الطهر، فلا بد من مرجح قوي.

قال أبو زيد في كشف الأسرار: وحقيقة الاجتماع في الدم إنما تكون في الحيض فإنه اسم لدم مجتمع في نفسه فإن نفس الدم لا يكون حيضا حتى يدوم، فأما الطهر

فليس بشيء مجتمع ولكنه حال اجتماع دم الحيض في الرحم فإنه يجتمع في زمان الطهر ثم يدر فكان الاسم للدم المجتمع في نفسه حقيقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاوزة. اهـ

ص: وإن كان مأخوذا من الانتقال والتغير فزمان الانتقال من الحالة الأصلية إلى الحالة العارضة أولى به من العكس وهو الانتقال عن الطهر إلى الحيض لا الانتقال عن الحيض إلى الطهر.

ش: لو قال المالكي: هذا المعنى وهو الانتقال موجود في الطهر والحيض لأن المرأة تنتقل عن الطهر إلى الحيض وعن الحيض إلى الطهر لكان جواب الحنفي أن الطهر أصل، والحيض عارض، فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر، إذ لولا الحيض لما وجد الانتقال، فيكون الاسم للحيض حقيقة، وللطهر مجازا للمجاورة أيضا لأن الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة أولى.

ص: وأيضا فالانتقال إلى الحيض أسبق الانتقالين فكانت تسميته قرءا أرجح.

ش: هذا جواب آخر للحنفي تقريره: أن الحيض أول المنتقل إليه وأول المنتقل عنه لأن الطهر الأصلي لا يسمى قرءَ لعدم وجود حقيقة الانتقال فيه، وإنما القرء هو الحيض أو الطهر الذي بعده لحصول الانتقال فيهما، فيثبت الانتقال أوّلا إلى الحيض ثم منه إلى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان أولى بالأصالة.

ص: وإذا كان كذلك فالأولى حمل لفظ القرء على الحيض لا على الطهر.

ش: لأنه حقيقة في الحيض ومجاز في الطهر،فيحتاج في حمله على مجازه إلى دليل قوي.

ص: وأما قولكم اتصال التربص بالطلاق أولى قلنا لا يلزم ذلك لأنه يقال للرجل وقت الظهيرة تربص ثلاث ليال، ولا يقال إن ذلك خرج عن ظاهر أو أصل.

ش: التربص: لغة: الانتظار. رَبَص بالشيء رَبْصا وتربص به: انتظر به خيرا أو شرا، قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَآ إِلَّآ إِحْدَى ٱلْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ

ﭐللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِۦٓ أَوْ بِأَيْدِينَاۖ فَتَرَبَّصُوٓاْ إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ﴾، وإذا كان معناه الانتظار فلا يقتضي الأمر به الفور ولا الاتصال.

ص: والجواب عند أصحابنا أن اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في المسألة وهم أهل اللغة دليل على كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المعنيين لغة، وأما قولكم زمان الحيض أولى باسم القرء لأنه زمان اجتماع الدم فباطل، بل زمان الطهر أولى به لأنه هو في الحقيقة هو زمان اجتماع الدم في الرحم إلى أن يكثر فيندفع فيخرج.

ش: تقدم أن الحنفية قالوا إن إطلاقه على الدم المجتمع حقيقة، وعلى زمان الاجتماع مجاز لكن إنما يستقيم كونه حقيقة في الدم المجتمع إذا جعلنا القرء بمعنى اسم المفعول أي المقروء وأما إذا جعلناه بمعنى اسم الفاعل فيكون حقيقة في الطهر.

قال في كشف الأسرار: هذا إنما يستقيم إذا ثبت أن القرء بمعنى المفعول، فأما إذا كان بمعنى الفاعل فالأمر على العكس؛ لأن زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر أحق بهذا الاسم وكان إطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة. اهـ

ص: وأما إن أخذ من الانتقال فكذلك لأنها لما طلقت في الطهر اعتدت بانتقالها الأول منه إلى الحيض فهو أسبق الانتقالين وأولاهما، إذ هو انتقال من الحالة الأصلية إلى العارضة كما ذكرتم ثم كذلك في الانتقال الثاني من الطهر إلى الحيض ثم كذلك في الثالث فتحل بدخول الحيضة الثالثة لحصول ثلاثة انتقالات من حالة أصلية إلى حالة عارضة، وإذا تساوى هذان الاحتمالان نقلا واعتبارا كفانا أدنى مرجح في ترجيح أحد المعنيين وقد بيناه.

ش: لم يسلّم الحنفية حصول ثلاثة انتقالات على تفسير الجمهور له بالطهر لأن الطلاق المباح إنما يكون في طهر، فإذا طلقها في طهر فسيكون بقية الطهر محسوبا من الأقراء فيؤدي ذلك إلى أنها تتربص قرأين وبعض الثالث فقط.

قال الجصاص مستدلا لمذهبه: ويدل عليه: أن الله تعالى حصر الأقراء بعدد يجب استيفاؤه في العدة، وهو قوله: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاء

العدد بكماله لأنه إذا أراد أن يطلقها للسنة فلابد أن يصادف طلاقه في الطهر قد مضى فيه من الطهر بعضه، ثم يجب عنده بعد ذلك طهران آخران، فهذان قرءان وبعض الثالث، فلما تعذر استيفاء الثالث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد هو الحيض الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية بكماله. اهـ

الإضمار:

ص: **التأويل الثالث: الإضمار.**

ومثاله: احتجاج أصحابنا على أن الجنب لا يدخل المسجد بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ **والمراد: لا تقربوا مواضع الصلاة، فيقول المخالف هذا تقدير فيه الإضمار والأصل عدمه**

والجواب عند أصحابنا أنه لما استثنى منه عابري السبيل دل على أن المراد موضع الصلاة لا نفس الصلاة لاستحالة العبور في الصلاة نفسها.

فإن قيل المراد بعابري السبيل المسافرون قلنا العبور إنما يكون في المسافة القصيرة كما يقال عبرت القنطرة ولا يقال عبرت ما بين إفريقية وخراسان.

ش: **قلت**: قلب المصنف منصب المناظرة في هذه الآية فأعطى أهل المذهب منصب المستدل، وأعطى مخالفهم منصب المعترض، والعكس هو الصحيح لأن المستدل بالإضمار في الآية هو المخالف، وأهل المذهب معترضون عليه في ذلك، وسيأتي بيان ذلك بعد توضيح المسألة إن شاء الله.

قال المازري: اختلف الناس في دخول الحائض والجنب المسجد. فمنعه مالك على الإطلاق. وأجازه زيد بن أسلم لعابر سبيل، وقال ابن مسلمة من أصحابنا: الجنب والحائض طاهران وليسا بنجسين، وإنما تمنع الحائض من دخول المسجد صيانة للمسجد على أن يناله من دمها شيء. والجنب يدخل المسجد لأنا نأمن ذلك منه، ودليلنا قوله ﷺ: «لا أحل المسجد لحائض ولا لجنب.» وأما زيد فإنه يعتمد على قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا

عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ والمراد بالصلاة هاهنا موضعها إذ نفس الصلاة لا يصح فيها عبور السبيل وإنما يعتبر السبيل في المساجد وغيرها من الأماكن.

وهكذا حمل الشافعي الآية على ما حملها عليه زيد وأجاب أصحابنا عن هذا: بأنه إثبات إضمار وحمل الآية على المجاز من غير دليل يضطر إليه لا يمكن، وما قدره زيد دليل يلجئ إلى ذلك من كون الصلاة لا يصح العبور فيها فليس الأمر كما قدروا وإنما المراد بعابري السبيل هاهنا المسافر الذي لا يجد الماء فإنه يقرب الصلاة بالتيمم وإن لم يغتسل، وإن صح حمل الآية على هذا التأويل فلا وجه لإثبات إضمار في الآية من غير ضرورة إليه. اهـ

قال ابن العربي في أحكام القرآن: قوله تعالى: ﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾ اختلفوا قديما وحديثا في المراد بها على قولين: **أحدهما**: أن المراد بها النهي عن قربان الصلاة نفسها قاله عليّ وابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومالك وجماعة.

الثاني: أن المراد بذلك موضع الصلاة وهو المسجد، قاله ابن عباس في قوله الثاني وعبد الله بن مسعود وعطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار وعكرمة وغيرهم.

سمعت فخر الإسلام يقول في الدرس: المراد بذلك لا تقربوا مواضع الصلاة، وحذف المضاف وإقامته مقام المضاف إليه أكثر في اللغة من رمل يبرين وهي فلسطين في الأرض، ويكون فيه تنبيه على المنع من قربان الصلاة نفسها لأنه إذا نهي عن دخول موضعها كرامة فهي بالمنع أولى. اهـ

مراده بفخر الإسلام هو أبو بكر الشاشي وقد عزا له أيضا ما يؤيد به مذهب مالك.

قال ابن العربي: سمعت الشيخ الإمام فخر الإسلام أبا بكر محمد بن أحمد الشاشي وهو ينتصر لمذهب أبي حنيفة ومالك في مجلس النظر قال: يقال في اللغة العربية: لا تقرب كذا بفتح الراء أي لا تلبّس بالفعل، وإذا كان بضم الراء كان معناه لا تدن من الموضع، وهذا الذي قاله صحيح مسموع. اهـ

تبين من هذا أن أصحابنا لم يستدلوا على مذهبهم بالإضمار، بل استدلوا بالحديث «لا أحل المسجد لحائض ولا لجنب» وأما الآية فعلى ظاهرها عندهم فيكون المعنى عندهم: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، ولا تقربوها حال كونكم جنبا إلا عابري سبيل»، والمراد بعابر السبيل هو المسافر، فيكون هذا الاستثناء دليلا على أنه يجوز للجنب الإقدام على الصلاة عند العجز عن الماء.

وأما مخالفهم فقال بالإضمار فيكون المعنى: «لا تقربوا المسجد وأنتم سكارى ولا جنبا إلا عابري سبيل»، وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء دالا على أنه يجوز للجنب العبور في المسجد.

الترادف:

ص: التأويل الرابع: الترادف:

ومثاله احتجاج بعض أصحابنا على أنه لا يجوز الانتفاع بجلد الميتة وإن دبغ بقوله ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

ش: أخرجه الشافعي وأحمد والأربعة وصححه بن حبان وحسنه الترمذي، وفي رواية للشافعي ولأحمد ولأبي داود قبل موته بشهر.

قلت: خلاف أهل المذهب في الجِلْد بعد الدباغ إنما هو في طهارته لا في الانتفاع به قال ابن رشد في البيان: ولا اختلاف في جواز الانتفاع به بعد الدباغ، واختلف هل يطهر بالدباغ أم لا؟ على قولين: فذهب مالك في رواية ابن القاسم عنه أنه لا يطهر بالدباغ إلا للانتفاع به خاصة. اهـ

وبهذا يتبين أنه لا أحد من أصحابنا يحتج بهذا الحديث على منع الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ وإنما يحتج به أحمد بن حنبل على ذلك لأنه يرى حرمة الانتفاع بالميتة مطلقا.

نعم ذكر المازري في شرح التلقين أن بعض أصحابنا احتج به على أن الجلد لا يطهر بالدباغ، ونص كلامه: أما طهارة الجِلد بالدباغ فقد اختلف المذهب فيها.

فقيل: يطهر بالدباغ لقوله ﷺ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» وقيل لا يطهر بالدباغ لقوله ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة لا بإهاب ولا عصب».

والمذهب الأول أولى. «وإن قلنا ببناء العمومين إذا تعارضا.» لأن قوله: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» يمكن أن يكون أراد به إذا لم تدبغ الأهب، وإذا أمكن هذا تطلبنا دليلا له. فوجدنا قوله ﷺ: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» نصا في طهارته بالدباغ فيقضي على الحديث الآخر. ويحمله على أنه أراد به لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب إذا لم تدبغ الأهب. اهـ.

تنبيه:

كنت أستشكل استدلال أصحابنا بهذا الحديث على أن الجِلد لا يطهر بالدباغ لأن وجه دلالته على ذلك أن الشارع لما منع الانتفاع بجلد الميتة دل ذلك على بقاء نجاسة الجلد وأن الدباغ لا تأثير له في الإزالة، وأهل المذهب لا يرون منع الانتفاع حتى يصح لهم الاستدلال بالحديث على عدم طهارة الجلد بعد الدباغ.

ثم إني وقفت بعد البحث على منع الباجي لاستدلالهم بهذا الحديث قال في المنتقى: روي عن مالك أنه لا يطهر بالدباغ ومعنى ذلك الطهارة التي تدفع النجاسة، وروى شيوخنا العراقيون عن مالك رواية أخرى أنها تطهر بالدباغ إلا جلد الخنزير وهو قول ابن وهب وابن حنبل وبه قال أبو حنيفة والشافعي، واستدل أصحابنا في ذلك بما روي عن عبد الله بن عكيم أنه قال: «قرئ علينا كتاب رسول الله ﷺ: «أن لا ينتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» وهذا الحديث لا يصح احتجاجنا به لأنا لا نمنع الانتفاع بجلد الميتة بعد الدباغ اهـ.

ص: فيقول المخالف من أصحابنا: «إنما الإهاب مخصوص بما لم يدبغ «كما قال الجوهري، ولأنه لم يوضع للجلد غير المدبوغ اسم يخصه غير الإهاب فلا يعرف إلا بتقييد الجلد ووصفه فاستحق اسما موضوعا له للحاجة إلى ذلك، فإن جعلناه مرادفا للجلد لزم منه

مخالفة الأصل وتخلّف الوضع عن الحاجة التي هي علته فكان خصوص الإهاب بالجلد غير المدبوغ أولى.

ش: المعاني قسمان:

أحدهما: ما تشتد الحاجة إلى التعبير عنه، فيجب أن يوضع له لفظ مفرد خاص به

الثاني: ما لا تشتد الحاجة إليه، فيجوز فيه الأمران، يعني: الوضع وعدمه، مثل أنواع الروائح فإنها مع كثرتها لا تحتاج إلى لفظ يخصها فيكفي في التعبير عنها التقييد فنقول رائحة المسك مثلا، وإلى هذا أشار في المراقي:

وليس للمعنى بلا احتياج لفظ كما لشارح المنهاج

فإذا تبين ذلك فإن الجلد غير المدبوغ تشتد الحاجة إلى التعبير عنه بلفظ يخصه لأن الجلد المدبوغ خصوه بأسماء منها: الجلد والشن والأديم، فإذا لم يجعل لفظ الإهاب خاصا بالجلد غير المدبوغ فسيحتاج في التعبير عنه إلى التقييد بالوصف كما يقع في سائر المعاني التي لا تشتد الحاجة إليها، وفي ذلك مخالفة لما التزموه من وضع لفظ خاص لكل معنى تشتد الحاجة إليه.

ص: والجواب عند الأولين أن الخليل قد نقل أنه للجلد من غير أن يقيده بأنه غير مدبوغ وهو أعرف باللغة من الجوهري.

ش: يقال إن الخليل حفظ نصف اللغة والأصمعي حفظ ثلثها وقيل أيضا: لم يكن بعد الصّحابة أذكى من الخليل، ولا أجمع لعلم العرب.

التأكيد:

ص: التأويل الخامس: التأكيد.

ومثاله احتجاج أصحابنا على وجوب مسح جميع الرأس بقوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ فإنه تعالى لو قال: «وامسحوا رؤوسكم» لوجب فيه التعميم، فكذلك مع الباء، لأن الباء لا تصلح أن تكون مانعة من التعميم، وإلا لما وجب التعميم في مسح الوجه في التيمم في قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ﴾ وإذا لم تصلح الباء للمنع من التعميم وجب التعميم.

ش: هكذا استدل ابن عبد الحكم على الشافعي في المناظرة التي وقعت بينهما، فقد ذكر القاضي عياض في ترتيب المدارك أن محمد بن عبد الحكم قال: قلت للشافعي: لأي شيء أخذتم أنه إذا مسح الإنسان بعض رأسه وترك بعضه أنه يجزئه؟

قال: من سبب الباء الزائدة، قال الله تعالى: ﴿وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ﴾ ولم يقل رءوسكم.

قال: **قلت**: فأي شيء ترى في التيمم إذا مسح الإنسان بعض وجهه وترك بعضًا؟

قال: لا يجزئه.

قلت: لم؟ وقد قال الله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾.

قال: فسكت. اهـ

فهذا إلزام للشافعي بأن الباء لو كانت مانعة للتعميم في آية الوضوء لمنعتها في آية التيمم لكن الرازي أجاب عن الشافعي أن الأصل أيضا في آية التيمم التبعيض، فكان الواجب القول به لكن تركنا القول به لما فيه من معارضة السنة أو الإجماع، وترك مقتضى الدليل في بعض الصور لدليل أقوى منه لا يقدح فيه. اهـ

ص: فيقول الشافعية ومن وافقهم لو كان التعميم واجبا لم يكن لذكر الباء معنى لأن وجودها وعدمها حينئذ سواء، فإن قلتم أنها للتأكيد قلنا التأكيد على خلاف الأصل.

ش: قال الرازي: عدمها ووجودها ليسا سواءً لأننا ندرك التفرقة بالضرورة بين قول القائل: «مسحت يدي بالمنديل» وبين «مسحت المنديل»، في أن الأول يفيد التبعيض والثاني يفيد التعميم. اهـ

ص: والجواب عند أصحابنا أنها للتأكيد لأنه نقل عن العرب زيادتها كثيرا للتأكيد كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ أي إلحاد، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ﴾ أي جذع النخلة، وحكى الفراء عن العرب أنها تقول: هزه

رهز به وأخذ الحطام وأخذ به ومد يده ومد به، وتقول العرب: خشّنت صدره وبصدره، ومسحت رأسه ومسحت برأسه، ولما كانت في مسح التيمم تأكيدا بالاتفاق وجب أن تكون هاهنا كذلك.

ش: أنكر ابن جني أن تأتي الباء للتبعيض، قال إمام الحرمين في البرهان: وقد اشتد نكير ابن جني في سر الصناعة على من قال ذلك فلا فرق بين أن يقول مسحت رأسي وبين أن يقول مسحت برأسي. اهـ

وإذا لم يكن هناك فرق بينهما فإن الباء تكون زائدة قبل المفعول للتأكيد.

قال ابن عصفور: إن كان الفعل يحل بنفس المفعول ويوجد تارة متعديا بنفسه، وتارة بحرف جر جعلنا الأصل وصوله بنفسه، وحرف الجر زائدا نحو: مسحت رأسي، ومسحت برأسي، وخشنت بصدره وصدره، لأن التخشين يحل بالصدر، والمسح يحل بالرأس. اهـ

خشّنْت صدره إذا غظته، كتب بعضهم إلى أخيه: إنك قد خشنت بصدرٍ قلبُه لك ناصح.

وإلى زيادتها أشار العلامة المختار ابن بونه في الجامع بين الخلاصة والتسهيل:

وزيد قبل فاعل أو مبتدا — والنفس والعين إذا ما وكدا

التقديم والتأخير:

ص: التقديم والتأخير

ومثاله تأويل الحنفية قوله ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: «يا عبد الرحمن بن سمرة إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفّر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير» بأن فيه تقديما وتأخيرا.

ش: للكفارة ثلاث حالات:

الأولى: أن يُكفِر قبل أن يحلف فلا تجزئ اتفاقا.

الثانية: أن يكفر بعد أن يحلف ويحنث فتجزئ اتفاقا.

الثالثة: أن يكفر بعد اليمين وقبل الحنث فهل يجزئه ذلك أم لا؟ فيه قولان عن مالك، فقال مرة لا تجوز وبه قال أبو حنيفة، وقال مرة تجوز وهو المشهور من مذهبه وبه قال الشافعي.

وحجة هذا القول الأخير حديث عبد الرحمن بن سمرة فقد أخرجه أبو داود والنسائي والبيهقي لأن ظاهره جواز تقديم الكفارة على الحنث لإتيانه بلفظ «ثم» الدال على الترتيب، لكن الحنفية حملوه على التقديم والتأخير.

ص: **فيقول أصحابنا وغيرهم ممن احتج بهذا الحديث على جواز التكفير قبل الحنث: الأصل عدم التقديم والتأخير وبقاء الترتيب على حاله.**

والجواب عند الحنفية أنا إذا أبقيناه على ترتيبه لزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث ولا قائل به لما في دلالة «ثم» من الترتيب والأمر من الوجوب.

ش: يرى الحنفية أنه لا يمكن بقاء اللفظ على ظاهره من الترتيب إذ لو ترك على ظاهره فإما أن يحمل الأمر على حقيقته وهو الوجوب، وإما أن يحمل على مجازه وهو الندب أو الجواز، فإن حمل على حقيقته لزم حينئذ وجوب تقديم الكفارة قبل الحنث وهو خلاف الإجماع، وإما أن يحمل على مجازه فيلزم منه الخروج عن الأصل، فإن لم نتركه على ظاهره وحملناه على التقديم والتأخير فإن الأمر يبقى على حقيقته وكذلك «ثم» فإنها تبقى مفيدة للترتيب لأنه إذا حنث وجبت الكفارة.

تنبيهان:

الأول: ما وقفت عليه في كتب الحنفية هو جعل «ثم» بمعنى «الواو» كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ﴾ أي والله شهيد لأنه لا ترتيب في صفات الله تعالى.

قال السرخسي: قد يستعمل حرف (ثم) بمعنى (الواو) مجازا قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ وقال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفۡعَلُونَ﴾ وعلى هذا قلنا

في قوله ﷺ: «من حلف علـى يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير»: حرف (ثم) بمعنى (الواو) مجازا لأن صيغة الأمر للإيجاب، وإنما التكفير بعد الحنث لا قبله فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة. اهـ

وإلى معاقبة «ثم» و«الفاء» لـ «الواو» أشار العلامة المختار ابن بونه في الجامع بين الخلاصة والتسهيل:

وربما عاقبتا (الواو) وقد تجي إلى كالفا وعكس ذا ورد

ومنه قول الشاعر:

إنّ من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

الثاني: في هذا الحديث روايات متعددة منها ما أخرجه البخاري في صحيحه: «يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أوتيتها عن مسألة وكلت إليها، وإن أوتيتها من غير مسألة أُعنت عليها، وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفّر عن يمينك وأت الذي هو خير» وهذه تشهد لما ادعاه الحنفية من أن «ثم» بمعنى «الواو».

ومنها: «فأت الذي هو خير وكفّر عن يمينك» وهذه تشهد أيضا لما ادّعوه من التقديم والتأخير في الرواية السابقة ومنها «فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه» وهي نص في دعواهم.

التخصيص:

ص: التأويل السابع: التخصيص: وهو قد يكون بمتصل، وقد يكون بمنفصل.

ش: أما المتصل فهو ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن لا يستعمل إلا مقارنا للعام لعدم استقلاله بالإفادة بنفسه، وأما المنفصل فهو ما استقل بنفسه ولم يحتج في ثبوته إلى ذكر لفظ العام معه.

المخصصات المتصلة:

ص: فأما المتصل فهو أربعة: الاستثناء والشرط والغاية والصفة.

ش: أهمل بدل البعض وقد زاده ابن الحاجب خامسا لأنه إخراج بعض ما تناوله اللفظ كقولك: (أكرم الناس قريشا) ولم يذكره الجمهور.

قال الأصفهاني: وفيه نظر فإن المبدل في حكم الطرح، والبدل قد أقيم مقامه فلا يكون مخصصا له. اهـ

وقد بحث شيخنا -حفظه الله تعالى وأدام نعمته- وحرر الجواب في ذلك قائلا: والذي يظهر أنه قرينة على إرادة بعض العام المبدل هو منه فيكون عاما مرادا به الخصوص، ولا ينافي ذلك قول النحاة إن المبدل منه في نية الطرح، إذ ليس المراد طرحه بالكلية بل كونه تمهيدا للبدل لأنه التابع المقصود بالحكم، فالطرح إنما هو من حيث الحكم لا من حيث الفائدة. اهـ، انظر حلي التراقي فقد أطال في بحث المسألة وأطاب.

الاستثناء:

ص: الأول: الاستثناء وفيه مسألتان:

ش: **الاستثناء لغة:** مشتق من قولهم: ثنيت زيدا عن رأيه، أي صددته عنه، وصرفته عن مراده، وقيل مشتق من العطف والعود كما في قولهم: ثنيت الحبل أي عطفت بعضه على بعض، وثنى الثوب: أي كف من أكمامه.

قال المازري: وهذان المعنيان يتصوران في الاستثناء النطقي، لأنه إذا قال: جاء القوم فقد تضمن هذا دخول زيد فيهم فإذا قلت: إلا زيدا، فقد صرفت الكلام عن مقتضاه الواجب له والصالح فيه، وكذلك أيضا فيه معنى الانعطاف، لأنك إذا قلت: قام القوم إلا زيدا فكأنك انعطفت على زيد فأخرجته من خطاب كان داخلا فيه. اهـ

واصطلاحا: حده ابن الحاجب: بأنه الإخراج بإلا أو إحدى أخواتها.

قوله: أو إحدى أخواتها احتراز عن سائر أنواع التخصيص.

وأخواتها هي: «سوى وغير وخلا وعدا» ويلحق بذلك الفعل المضارع من الاستثناء كأستثني.

قال في المراقي:

حروف الاستثناء والمضارعُ من فعل الاستثنا وما يضارع

وهو ينقسم إلى نوعين: متصل ومنقطع، فأما المتصل فهو كما قال القرافي: أن تحكم بنقيض ما حكمت به أولا على جنس ما حكمت عليه أولا. اهـ

يعني أنه مركب من قيدين، وهما: الجنس والحكم بالنقيض كما في قولك: قام القوم إلا زيدًا، فهذا متصل باتفاق لأن زيدًا من جنس القوم، ونقيض القيام عدم القيام، وقد حكم على زيد بهذا النقيض، فإن اختل أحد من القيدين كان منقطعا، فيكون المنقطع له صورتان:

الأولى: أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولا كما في قولك قام القوم إلا حمارا.

الثانية: أن تحكم بغير نقيض ما حكمت به أولا كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ فإن نقيض لا يذوقون فيها الموت، يذوقون فيها الموت، ولم يحكم به، بل بالذوق في الدنيا وكما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ فإن نقيض ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل كلوا أموالكم بالباطل، ولم يحكم به.

والراجح هو جواز وقوع المنقطع في كلام العرب، وإلى هذا أشار في المراقي:

والحكم بالنقيض للحكم حصل لما عليه الحكم قبل متصل

وغيره منقطع ورجحا جوازه وهو مجازا واضحا

هل الاستثناء من النفي إثبات أم لا؟

ص: المسألة الأولى: اختلف في الاستثناء فقال أصحابنا وأصحاب الشافعي: يقتضي نقيض حكم صدر الجملة في المستثنى، فإذا قال: عندي عشرة إلا سبعة فالعشرة مرادة برمتها، وإنما أخرج منها المستثنى بمعارض فكأن الاستثناء معارض للصدر يقتضي نقيض حكم الصدر في المستثنى.

وقال أصحاب أبي حنيفة: الاستثناء كأنه تَكَلُّمٌ بالباقي من جنس المستثنى وسكوت عن حكم المستثنى، فإذا قال عندي عشرة إلا ثلاثة فكأنه قال: سبعة وسكت عن الثلاثة.

ش: اختلفوا هل الاستثناء من الإثبات نفي أم لا ؟

فالجمهور على أنه نفي أي يقتضي نقيض حكم صدر الجملة فيكون الكلام جملتين جملة سلبية وجملة ثبوتية فإذا قلت: قام القوم إلا زيدا، فهناك جملتان جملة ثبوتية وهي الجملة التي في الصدر أي قام القوم، فقد حكمت عليهم بالقيام، وجملة سلبية وهي –زيد لم يقم– لأن الاستثناء يقتضي نقيض حكم الصدر، وأما عند أبي حنيفة فلا يقتضيه بل مسكوت عنه غير محكوم عليه بشيء.

قال القرافي: اعلم أن هاهنا قواعد حصل الاتفاق عليها بين الناس:

أحدها: أن «إلا» مخرجة.

وثانيها: أن (زيدًا) مخرج المستثنى بها.

وثالثها: أن من خرج من نقيض دخل في نقيضه، فمن خرج من النفي دخل في الإثبات، ومن خرج من الإثبات دخل في النفي.

ورابعها: أنه تقدم قبل «إلا» أمران في مثل قولنا قام القوم إلا زيدًا، القيام والحكم به، فأحدهما مخرج منه اتفاقًا غير أن الحنفية يقولون: إن (زيدًا) مخرج من الحكم بالقيام، فيدخل في نقيضه وهو عدم الحكم، فيكون غير محكوم عليه بشيء، ونحن نقول: هو مخرج من القيام لا من الحكم به، فيخرج بنقيض القيام، فيكون

غير قائم. وإن قلنا: لم يقم القوم إلا زيدًا، خرج من عدم القيام، فيدخل نقيضه وهو القيام، فيكون قائمًا. اهـ

فإذا تبين ذلك فإن المصنف جرى على طريقة الحنفية في الترجمة عن هذه المسألة فإنهم قالوا: الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به، فإذا قال لفلان علي عشرة إلا سبعة فإنه يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى أي كأنه تكلم بثلاثة ولم يتكلم بالعشرة، فهي موجودة في صدر الكلام صورة فقط، وسبعة مسكوت عنها.

وعند مالك والشافعي أن الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص لأنّ صدر الكلام وقع موجبا متناولا لقدر المستثنى إلا إنّ حكمه لا يثبت بالاستثناء كما هو الأصل في وقوع المعارضة بين الدليلين، كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة، فإذا قال لفلان علي عشرة إلا سبعة صار كأنه قال إلا سبعة فإنها ليست علي فلا تلزمه السبعة للدليل المعارض لأول كلامه.

ص: وعلى ذلك جرى الخلاف بين الفريقين في بيع الحفنة بالحفنتين، فأصحابنا يقولون بالمنع ويحتجون بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً بسواء» فإنه يقتضي بصدره المنع من بيع الطعام بالطعام قليلا كان بحيث لا يمكن كيله أو كثيرا متفاضلا كان الكثيرُ أو مساويا، لكن عارض الاستثناء صدر الكلام في التساوي فحكمنا فيه بنقيض حكم الصدر وهو الجواز فبقي الصدر محكوما عليه بالمنع في القليل والكثير غير المتساوي، وأصحاب أبي حنيفة يقولون: لما قال إلا سواءً بسواء، وكانت المساواة في العرف إنما هي حال من أحوال الكيل كان ذلك كأنه تكلم بالباقي من جنس المساواة وهو الكيل الذي ينقسم إلى المفاضلة والمساواة فكأنه قال: «لا تبيعوا الطعام بالطعام كيلا متفاضلا» وحينئذ تخرج الحفنة بالحفنتين عن حكم المنع.

ش: يقول المالكية والشافعية: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» معناه: لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا طعاما مساويا بطعام مساو، فإذا صارا متساويين جاز لكم أن تبيعوهما، فتكون حرمة البيع في صدر الكلام عامة في القليل والكثير أي ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين، لأن الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر، ثم المراد من التساوي المساواة في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيكون بيعه حراما.

وأما الحنفية فيقولون: قوله ﷺ - «إلا سواء بسواء»: هذا استثناء من الأحوال فيحمل الصدر على عموم الأحوال فصار كأنه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الأحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حالة المساواة، ولا تتحقق هذه الأحوال إلا في الكثير، وهو ما يدخل تحت الكيل، لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل إذ المشترى في الطعام ليس إلا الكيل بالإجماع، وبدليل قوله ﷺ: «كيلا بكيل» وبدليل العرف فإن الطعام لا يباع إلا كيلا، وبدليل الحكم فإن إتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى، والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل أيضا إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلا، و المراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما أو بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة، فثبت بما ذكرنا أن صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الأحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة أو الحفنتين. اهـ

ص: وعلى هذا الأصل اختلف أهل المذهب عندنا في القائل لزوجته أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة، فقيل تلزمه طلقة واحدة لأنه لما قال في المستثنى ثلاثا إلا واحدة، فكأنه تكلم باثنتين فقال أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين، ولو قال كذلك تلزمه واحدة، وقيل تلزمه طلقتان وهو المشهور لأنه لما قال إلا ثلاثا صار ذلك كالمعارض للمستثنى منه ولما استغرقه بطل لبطلان

الاستثناء المستغرق فوجب أن يلغى ويرد الاستثناء الآخر إلى الصدر الأول فكأنه قال: أنت طالق ثلاثا إلا واحدة ولو قال كذلك لزمته اثنتان.

ش: اشترطوا في صحة الاستثناء أن يكون المستثنى غير مستغرق للمستثنى منه فإذا قال الرجل لزوجته أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا ولم يعقبه باستثناء آخر لزمته الثلاث، وقيل لا تلزمه كما يدل لذلك كلام ابن طلحة الأندلسي في كتاب المدخل، وإلى هذا أشار في المراقي:

والمثل عند الأكثرين مبطل ... ولجوازه يدل المدخل

وقد أنكر القرافي نقل ابن طلحة فقال: الأقرب أن هذا الخلاف باطل لأنه مسبوق بالإجماع. اهـ

فإن كان مستغرقا وأعقبه باستثناء آخر كقوله أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة ففيه ثلاثة أقوال:

الأول: يبطل الاستثناءان معا، لأن الأول استثناء مستغرق والثاني مبني على استثناء باطل.

الثاني: يصح الاستثناءان معا لأن الكلام إنما يتم بآخره.

الثالث: يبطل الاستثناء الأول المستغرق وحده لاختصاصه بسبب البطلان وهو الاستغراق.

فإذا تبين ذلك فإن القول الأول لم يتعرض له أصلا، والثالث بناه على إلغاء المستغرق وحده، وأما القول الثاني فبناه على مذهب الحنفية أن الاستثناء تكلم بالباقي لأن صاحب هذا القول نظر إلى ما تؤول إليه جملة الاستثناءات، ومآلها أنه قال أنت طالق ثلاثا إلا اثنتين، فكأنه لما قال: إلا ثلاثا إلا واحدة صار متكلما بالباقي بعد الاستثناء وليس متكلما بالثلاث.

وإلى الخلاف في هذه المسألة أشار في المراقي:

وحيثما استغرق الأول فقط ... فالغ واعتبر بخلف في النمط

هل يرجع الاستثناء بعد جمل إلى الجميع أم لا؟

ص: الاستثناء إذا ورد بعد جمل منسوقة بالواو.

ش: التقييد بالواو عبارة الإمام والآمدي وغيرهما، والإطلاق عبارة الإمام الرازي، والتعميم في «الواو» و«أو» وغيرهما عبارة القاضي. اهـ. انظر حلي التراقي.

وإنما قيد الخلاف بالجمل لأن بعضهم حكى الاتفاق على أنه يعود في المفردات إلى الجميع كما في قولك: «تصدق بهذا على المساكين وأبناء السبيل وبني تميم إلا الفاسق»، فإنه يخرج فاسق الكل.

ص: فإنه يرجع إلى الأخيرة اتفاقا وفي رجوعه إلى ما قبلها خلاف.

ش: ذهب مالك والشافعي وأكثر الأصوليين إلى أنه يعود إلى جميع الجمل لأن الجمل إذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة ويدل لذلك الشرط، فإنه إذا وقع بعد جمل متعاطفة يرجع إلى الكل اتفاقا.

وقال أبو حنيفة: إن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة.

ودليله: أن الاستثناء كالضمير يرجع إلى أقرب مذكور، كما قاله ابن العربي في المحصول، وأما الجصاص فقد استدل لأبي حنيفة بأن الاستثناء ليس في مضمونه ولا في لفظه ما يقتضي رجوعه إلى ما تقدمه فوجب أن يكون حكمه مقصورا على ما يليه إذ قد صح حكمه فيه، ومن ادّعى رجوعه إلى ما تقدم كان مدّعيا لتخصيص عموم بلا دلالة. اهـ.

ومحل الخلاف ما لم توجد قرينة فإن وجدت عمل بمقتضاها اتفاقا، مثال ما وجدت فيه قرينة تقتضي رجوع الاستثناء إلى الجميع إجماعا قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ﴾.

ومثال ما دلت القرينة على رجوعه إلى الجملة الأخيرة قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ﴾ فإنه عائد إلى الأخير أي الدية دون الكفارة بلا خلاف، وإلى هذا الخلاف ومحله أشار في المراقي:

وكـل مـا يكـون فـيه العطف ... مـن قبـل الاستثنا فكـلا يـقـف

دون دليل العقل أو ذي السمع ... والحـق الافـتراق دون الـجمع

ص: وعلى ذلك اختلف الشافعية والحنفية في قبول شهادة المحدود في القذف بعد التوبة، فالشافعية تقبلها والحنفية لا تقبلها، وسبب الخلاف بينهم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾ فالشافعية تصرف الاستثناء إلى الجميع، والحنفية تخصصه بالأخيرة، ويبقى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾ على عمومه.

ش: يقول أبو حنفية لا تقبل شهادة القاذف ولو تاب وأصلح، لأن الاستثناء في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟﴾ يرجع عنده لخصوص ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ وهي الجملة الأخيرة فقد زال فسقهم بالتوبة، ولا يقبل رجوع الاستثناء إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ﴾ أي إلا الذين تابوا، فاقبلوا شهادتهم، بل يقول: لا تقبلوها لهم مطلقا.

وأما المالكية والشافعية فيقولون يرجع إلى جميع ما تقدم من الجمل وإنما لم يسقط الحد بالتوبة لأن المغلب فيه حق الآدمي فلا يسقط إلا بعفوه.

ص: والحق أنه مجمل لا يترجح فيه أحد الأمرين إلا من خارج.

ش: أي أنه مشترك بين عوده للكل وعوده للأخيرة لاستعماله في كل منهما

والأصل في الاستعمال الحقيقة ويتبين المراد بالقرينة، وقد نصر هذا القول العلامة محمد الأمين الشنقيطي في نثر الورود وأضواء البيان قائلا: استقراء القرآن يدل على أن هذا القول هو الأصح، وبين أيضا أن استدلال داود الظاهري برجوع الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ لقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ هو استدلال يعسر الإجابة عنه على مذهب الجمهور.

قال في أضواء البيان -بعد أن ذكر أدلة الجمهور في الجمع بين الأختين- لكن داود يحتج بآية أخرى يعسر التخلص من الاحتجاج بها، بحسب المقرر في أصول الفقه المالكي والشافعي والحنبلي، وإيضاح ذلك أن المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين أنه إن ورد استثناء بعد جمل متعاطفة أو مفردات متعاطفة أن الاستثناء المذكور يرجع لجميعها خلافا لأبي حنيفة القائل يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط، وإذا علمت أن المقرر في أصول الأئمة الثلاثة المذكورين رجوع الاستثناء لكل المتعاطفات، وأن أبا حنيفة وحده هو القائل برجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط فاعلم أن داود يحتج لجواز جمع الأختين بملك اليمين أيضا برجوع الاستثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ لقوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ فيقول: قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ وقوله: والمحصنات من النساء يرجع لكل منهما استثناء في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ فيكون المعنى: «وحرم عليكم أن تجمعوا بين الأختين إلا ما ملكت أيمانكم فلا يحرم عليكم فيه الجمع بينهما، وحرمت عليكم المحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم فلا يحرم عليكم» وبهذا تعلم أن احتجاج داود برجوع الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ جار على أصول المالكية والشافعية والحنابلة، فيصعب عليهم التخلص من احتجاج داود هذا، قال مقيده -عفا الله عنه وغفر له-: الذي يظهر لي أن الجواب عن استدلال داود المذكور من وجهين:

الأول منهما: أن في الآية نفسها قرينة مانعة من رجوع الاستثناء، إلى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ لما قدمنا من أن قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أي: بالسبي

خاصة مع الكفر، وأن المعنى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أي: وحرمت عليكم المتزوجات من النساء، لأن المتزوجة لا تحل لغير زوجها إلا ما ملكت أيمانكم بالسبي مع الكفر فإن السبي يرفع حكم الزوجية عن المسبية، وتحل لسابيها بعد الاستبراء، وإذا كان ملك اليمين في قوله: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾ أيمانكم في السبي خاصة كما هو مذهب الجمهور كان ذلك مانعا من رجوعه إلى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ لأن محل النزاع في ملك اليمين مطلقا.

الوجه الثاني: هو أن استقراء القرآن يدل على أن الصواب في رجوع الاستثناء لجميع الجمل المتعاطفة قبلها أو بعضها يحتاج إلى دليل منفصل لأن الدليل قد يدل على رجوعه للجميع أو لبعضها دون بعض، وربما دل الدليل على عدم رجوعه للأخيرة التي تليه، وإذا كان الاستثناء ربما كان راجعا لغير الجملة الأخيرة التي تليه تبين أنه لا ينبغي الحكم برجوعه إلى الجميع إلا بعد النظر في الأدلة ومعرفة ذلك منها، وهذا القول الذي هو الوقف عن رجوع الاستثناء إلى الجميع أو بعضها المعين دون بعض إلا بدليل مروي عن ابن الحاجب من المالكية والغزالي من الشافعية والآمدي من الحنابلة، واستقراء القرآن يدل على أن هذا القول هو الأصح لأن الله يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ الآية، وإذا رددنا هذه المسألة إلى الله وجدنا القرآن دالا على صحة هذا القول، وبه يندفع أيضا استدلال داود. اهـ انتهى منه بإيجاز.

قلت: الجواب الأول جرى فيه على المقرر في أصول الأئمة الثلاثة لأن محل رجوع الاستثناء عندهم إلى جميع الجمل إذا لم توجد قرينة تمنع من ذلك كما أشار إلى ذلك في المراقي:

دون دليل العقل أو ذي السمع

فإذا علمت أن وجود القرينة مانع عندهم من رجوعه إلى الجميع فلا عسر في الجواب على مقررهم لأنهم يقولون: وجدنا في الآية قرينة تمنع من رجوعه إلى

الجميع كما صرح هو بذلك، فجوابه هو عين جوابهم، مع أن هذه الآية ليست من مشمولات القاعدة المقررة عندهم لأن الآية تعددت فيه الاستثناءات فكل جملة ورد بعدها استثناء مستقل، لأن قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ ورد بعدها استثناء وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ ثم ورد بعد قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ استثناء آخر﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾

فإذا علمت ذلك فإن القاعدة المقررة إنما هي في جمل متعددة ورد بعدها استثناء واحد فلا يصح لداود الظاهري إجراء الآية على مقتضى هذه القاعدة، ولو أنه أجراها لألزمه الجمهور بما يعسر الجواب عنه لأن الجمل المتعاطفة هي من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ فإذا قال برجوع الاستثناء إلى قوله: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ قالوا له يلزمك أيضا أن تقول برجوعه إلى قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ وما بعدها وما أجبت به فهو جوابنا.

ص: وأما التخصيص بالشرط والغاية والصفة وهي بقية المتصلة فسيأتي حكمها في المفهوم.

ش: لم يبين المصنف في باب المفهوم أحكام التخصيص بها، فلهذا نحتاج إلى بيان بعض تلك الأحكام.

الشرط:

فأما الشرط فالمراد به هنا اللغوي لا الشرط العقلي كالحياة للعلم ولا الشرعي كالطهارة لصحة الصلاة ولا العادي كنصب السلم لصعود السطح، وهو يعود لكل الجمل المتقدمة إما اتفاقا أو على قول الجمهور، ووجه ذلك أن الشرط له صدر الكلام فهو مقدم على مشروطه تقديرا، كأَحْسِن إلى ربيعة وأكرم بني تميم إن جاؤوك.

وإلى هذا أشار في المراقي:

ومنه ما كان من الشرط أعد   للكل عند الجل أو وفقا تفد

الغاية:

أما الغاية فالمراد بها غاية صحبها عموم بحيث يشملها من جهة الحكم إذا لم تذكر، سواء تقدمت الغاية أم تأخرت كقوله: وقفت على أولادي إلى أن يفسقوا، أو إلى أن يفسقوا وقفت على أولادي، فلو لم تأت الغاية لكان وقفا عليهم فسقوا أم لم يفسقوا.

قال الزركشي في البحر: واعلم أن الأصوليين أطلقوا كون الغاية من المخصصات، قال بعض المتأخرين: وهذا الكلام مقيد بغاية تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ﴾، فإن هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها اهـ، وإلى هذا القيد أشار في المراقي:

ومنه غاية عموم يشمل لو كان تصريح بها لا يحصل

وهي كغيرها من المخصصات المتصلة تعود لجميع ما قبلها على الأصح، نحو وقفت على أولادي وأولادهم إلى أن يفسقوا، وإلى هذا أشار في المراقي:

وهي لما قبل خلا تعود وكونها لما تلي بعيد

الصفة:

أما الوصف فهو مخصص إذا كان لتوضيح معرفة، نحو الصلاة الوسطى أو تخصيص نكرة.

وحكمه كحكم الشرط في جواز إخراج الأكثر، وفي حكم العود على جميع ما تقدم من مفردات اتفاقا والجمل على الأصح سواءً تأخر الوصف، كقوله وقفت هذا على أولادي وأولادهم المحتاجين، أو تقدم، نحو وقفت هذا على محتاجي أولادي وأولادهم.

وإلى هذا أشار في المراقي بقوله:

ومنه في الإخراج والعود يرى كالشرط قل وصف وإن قبل جرى

المخصصات المنفصلة:

ص: وأما التخصيص بالمنفصل فالمهم من مسائله ثلاث:

تخصيص الكتاب بالكتاب

ص: المسألة الأولى: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب.

ش: مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، خص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ وبقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾، كما خص قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ الآية.

ومنع بعض الظاهرية تخصيص الكتاب بالكتاب، لأن التخصيص تبيين، فلا يحصل إلا بالحديث، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ورد بأن تبيينه كما يصدق بما نزل إليه ﷺ من الحديث يصدق بما نزل إليه من القرآن.

تخصيص السنة بالسنة:

ص: والسنة بالسنة.

ش: متواترين كانا أو آحادا، أو مختلفين، كما في حديث: «فيما سقت السماء العشر»، خص بحديث: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة».

تخصيص السنة بالكتاب:

ص: والسنة بالكتاب.

ش: سواء كانت متواترة أو آحادا قولا أو فعلا أو تقريرا، كحديث: «ما قطع من حي فهو ميت» خص عمومه بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ﴾الآية.

ص: والكتاب بالسنة المتواترة وهذا لا نزاع فيه عند الجمهور.

ش: سواء كانت قولا أو فعلا، قال الآمدي لا أعرف فيه خلافا، وصرح الهندي بقيام الإجماع عليه ومنهم من حكى خلافا في السنة الفعلية، وقد مثل بعضهم للقولية بأنهم خصصوا عموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ بما روى الترمذي وابن ماجة والدارقطني أن رسول الله ﷺ قال: «القاتل لا يرث».

واستشكل هذا التمثيل لأن الحديث على تقدير صحته من أخبار الآحاد والكلام في السنة المتواترة.

وأجاب القرافي أن هذا السؤال إنما يرد لو كان زماننا زمان التخصيص به وإنما ذلك زمن الصحابة ﷺ وهذا الحديث وأمثاله كان متواترا في ذلك الزمان والمتواتر قد يصير آحادا، وكم من قضية كانت متواترة في الزمن الماضي ثم صارت آحادا بل ربما نسيت بالكلية. اهـ

ومثال الفعلية بأنهم حكموا بأن قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ مخصوص بما تواتر عندهم عن النبي ﷺ من رجمه المحصن.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد:

ص: وأما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالأكثر على جوازه مطلقا لأنه جمع بين الدليلين.

ش: خبر الآحاد نوعان:

أحدهما: ما أجمعت الأمة على العمل به كقوله ﷺ: «ولا وصية لوارث» وكنهيه عن الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وابنة أخيها فهذا النوع كالسنة المتواترة لانعقاد الإجماع على حكمها، وإن لم ينعقد الإجماع على روايتها.

النوع الثاني: من الآحاد وهو مما لم تجمع الأمة على العمل به فهذا هو محل الخلاف، فذهب الجمهور إلى جواز التخصيص به سواء كان قولا أو فعلا أو تقريرا، وحجتهم المعقول والمنقول:

أما المعقول: فإن الكتاب وخبر الآحاد دليلان شرعيان، فإما أن يعمل بهما معا أو لا يعمل بهما معا أو يعمل بالعام دون الخاص، أو يعمل بالخاص دون العام،

فالثلاثة الأولى فيها إهمال للأدلة الشرعية فتعين الرابع وهو العمل بهما معا. اهـ، قاله القرافي.

وأما المنقول: فهو إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ﴾ بما رواه أبو بكر ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» وتخصيصهم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ بقوله عليه السلام: «لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا» إلى غير ذلك من عمومات الكتاب التي خصصوها بخبر الواحد.

ص: والمحققون من الحنفية يشترطون فيه كون الكتاب مخصوصا بشيء آخر حتى تضعف دلالته، فحينئذ يجوز تخصيصه بخبر الواحد.

ش: المشهور من مذهب الحنفية أنه لا يجوز ابتداء تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لأنه ظني فلا يجوز تخصيص القطعي به لأن التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي وهذا بنوه على ما قدمنا من مذهبهم أن دلالة العام على أفراده قطعية.

فإن خصص عمومه بقطعي جاز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد لأن العام ضعفت دلالته بالتخصيص الأول فلم يعد قطعيا كما كان بل صار ظنيا مدّعين أن إجماع الصحابة على تخصيص الكتاب بخبر الواحد إنما كان في العموم الذي لحقه التخصيص.

ص: ومثاله: ما احتج به أصحابنا على حل ميتة البحر بقوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

ش: حديث مشهور أخرجه أحمد وأصحاب السنن الأربعة وصححه الترمذي وهو دليل للجمهور على جواز أكل ميتة البحر سمكا كان أم لا، طافيا أم لا.

ص: فيقول أصحاب أبي حنيفة هذا معارض بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ﴾.

ش: استدل الحنفية بعموم الآية على تحريم ميتة البحر من غير السمك كإنسان البحر وخنزيره، وأما السمك ففرقوا فيه بين الطافي وغيره فمنعوا الطافي وأجازوا غيره.

قال الجصاص معلقا على قول الطحاوي (وكره أبو حنيفة ﷺ أكل الزنبور): ما نصه: وذلك لعموم قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾، وخص النبي ﷺ من هذه الجملة: السمك، والجراد بقوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان». اهـ

قال ابن عابدين في حاشيته على الدر المختار حديث «أحلت لنا ميتتان» إلخ هو مشهور مؤيد بالإجماع فيجوز تخصيص الكتاب به وهو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ على أن حل السمك ثبت بمطلق قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُواْ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ وما عدا أنواع السمك من نحو إنسان الماء وخنزيره خبيث فبقي داخلا تحت التحريم، وحديث «هو الطهور ماؤه والحل ميتته» المراد منه السمك كآية ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ﴾ لأن السمك مراد بالإجماع وبه تنتفي المعارضة بين الأدلة، فإثبات الحل فيما سواه يحتاج إلى دليل، وتحريم الطافي بحديث أبي داود «وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه». اهـ

ص: ولما لم يتقدم فيه تخصيص من غير هذا الخبر لم يجز تخصيصه بهذا الخبر.

ش: قلت: هذا معارض لما أقرت به الحنفية من أن الآية قد دخلها التخصيص بخبر «أحلت لنا ميتتان» لأنه خبر مشهور مؤيد بالإجماع، وعلى هذا فلا مانع عندهم من تخصيصها بخبر «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته» من جهة القاعدة المقررة عندهم في التخصيص بخبر الواحد، ولذلك لم ينازعوا في قبول التخصيص بهذا الخبر، وإنما حملوه على خصوص السمك.

ص: ولا يقال: إن قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ مخصص له، لأنا نقول إنما خصص ضمير الخطاب في قوله﴿عَلَيْكُمُ﴾ لا الميتة.

ش: في الآية عمومان:

أحدهما: عموم المحكوم فيه وهو الميتة، وهذا لم يدخله تخصيص.

الثاني: عموم المحكوم عليه وهو المكلفين فإن قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمُ﴾ عام يتناول المختار والمضطر، وهذا العام دخله التخصيص بقوله: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ﴾.

فإذا تبين ذلك فإن خبر الواحد إنما كان مخصصا لعموم المحكوم فيه لا لعموم المحكوم عليه.

تنبيه:

قوله: «إنما خصص ضمير المخاطب» يستفاد منه جواز تخصيص الضمير، وقد ذكر الزركشي في البحر أنه لا يقبل التخصيص ونصه: الحاصل أن عموم الضمير وخصوصه يتقدر بقدر ما يرجع إليه، وفيه دقيقة لا تخفى، وهي أنه لا يدخله التخصيص لأنه موضوع للكناية عن المراد، فإن كان المراد عاما كان حقيقة، وإن كان خاصا كان حقيقة، فلا يثبت التخصيص، لأنه عبارة عن خروج بعض ما يتناوله اللفظ وهو لا يتناول إلا المراد، لأنه موضوع للكناية عن المراد، فلا يقبل التخصيص. اهـ

ص: والجواب عند أصحابنا أن خبر الواحد يخصص عموم القرآن عندنا لأنه ظاهر في أفراده وليس بنص فيها فتخصيصه به جمع بين الدليلين.

ش: ذهب جمهور الأصوليين إلى أن دلالة العام على جميع أفراده ظنية لا قطعية واحتج الجمهور بوجهين:

الأول: أن ألفاظ العموم تستعمل تارة للاستغراق وتارة للبعض، فامتنع القطع ودليل رجحان العموم من غير قطع أن الصحابة وأهل اللغة طلبوا دليل التخصيص لا دليل العموم.

الثاني: أنها لو كانت تفيد القطع لما جاز تأكيد الصيغ العامة، إذ لا فائدة فيه، وقد قال تعالى ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾.

وذهب الحنفية إلى أنه يفيد القطع ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل لا عدم الاحتمال مطلقا، وعلى مذهبهم يمتنع تخصيص الكتاب والسنة

المتواترة بخبر الواحد والقياس وغيرهما من المظنونات ويجوز على قول الجمهور، لأنه لما دخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة، وإن كان قطعي المتن، فيعادله خبر الواحد، لأنه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن، ثم يترجح عليه بأن التخصيص فيه إعمال الدليلين، ولقد أشار العلامة المحقق الشيخ محمد سعيد بن بدي إلى هذا الخلاف وفائدته:

وليس الاستغراق إلا ظنا ... والقول بالشمول قطعا عنّا

وفرعه الذي عليه ينبني ... تخصيص قرآن بقيسٍ أَذْوَنِ

التخصيص بالقياس:

ص: **المسألة الثانية: يجوز تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس عند الجمهور.**

ش: لأنه يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة به فإذا جاز تخصيصه لعمومهما فتخصيصه لخبر الواحد أولى.

ص: **ومثاله تخصيص بعض أصحابنا عموم قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا» بقياس الكلب المأذون في اتخاذه على الهرة بجامع التطواف.**

ش: مشهور المذهب أن الكلب إذا ولغ في الإناء تندب إراقة ما ولغ فيه إن كان ماءً لا إن كان طعاماء، ولا فرق في ذلك بين المأذون في اتخاذه وغيره تمسكا بالعموم، وقال ابن الماجشون إن ولغ في اللبن أُكل إن كان بدويا، وطُرح إن كان حضريا، وإن ولغ في الماء طرح حضريا كان أو بدويا، ويؤخذ من هذا أنه يرى نجاسة لعابه لأنه يرى طرح الطعام.

قال المازري في شرح التلقين: طرد مذهب ابن الماجشون يوجب أن يستوي حكم البدوي والحضري كما قال مطرف لأن النجاسة يستوي حكمها في البدو والحضر ولكنه خرج عن أصله لأصل آخر، وذلك أنه ثبت أنه عليه السلام أباح سؤر الهرة وعلل بتطوافها علينا وهذا تنبيه منه -ﷺ- على أن ما يشق التحرز منه ولا يمكن إبعاده فإنه معفو عنه. والكلب في البدو بهذه المنزلة. اهـ

وقد فسر اللخمي: الحضري في كلام ابن الماجشون بالمنهي عنه، وذلك لأنه في الحضر لا يكون غالبا إلا منهيا عن اتخاذه. اهـ، قاله في مواهب الجليل.

ص: وكذلك يجوز عندهم تخصيص عموم القرآن بالقياس.

ش: سواءً كان القياس جليا أو خفيا مثال الجلي: قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ خصصه قوله ﷺ: «نهيت عن قتل النساء والصبيان»، ثم قاسوا عليهما الأحبار والرهبان والشيخ الفاني بجامع عدم الإذاية وهذه العلة ظاهرة.

ومثال تخصيص القياس الخفي للكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ فقاسوا جلده على لحمه.

ص: والجمهور من الحنفية يشترطون أيضا تقدم تخصيص في القرآن بغير القياس كما يشترطونه في تخصيصه بخبر الواحد.

ش: قالوا: إن خص العموم قبل القياس عليه بدليل مقطوع بصحته فإن القياس يجوز، وإن خص العموم قبل القياس بدليل مظنون وهو خبر الآحاد أو كان العموم غير مخصوص أصلا فإن القياس لا يجوز.

مثال المخصوص بدليل مقطوع: حديث عبادة بن الصامت، وهو قوله ﷺ: «البُرّ بالبُرّ، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح ربا، إلا هاء وهاء» لأن هذا الحديث مقطوع بصحته، وهو تخصيص لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، ثم قاسوا الأرز على هذه الأربعة بجامع الكيل.

ومثال التخصيص بدليل مظنون، وهو خبر الآحاد: قوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان، فالميتتان: الحوت والجراد، والدمان: الكبد والطحال» فهذا الحديث تخصيص لقولــه تـعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ﴾.

فلا يجوز القياس على هذا العموم لأن دليل تخصيصه مظنون فلا يقاس على ميتة الجراد ميتة ما لا نفس له سائلة.

التخصيص بالمفهوم:

ص: المسألة الثالثة: يجوز تخصيص العموم بالمفهوم عند أكثر القائلين به.

ش: اتفقوا على جواز التخصيص بمفهوم الموافقة كما قال الصفي الهندي، ومثاله: أن يقول السيد لعبده من أساء إليك فعاقبه ثم يقول إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف.

وأما مفهوم المخالفة فقال الآمدي: لا أعرف فيه خلافا بين القائلين بالمفهوم والعموم أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم كان مفهوم موافقة أو مخالفة. اهـ

والصحيح هو ثبوت الخلاف في مفهوم المخالفة فذهب أكثر القائلين به إلى جواز تخصيص العموم به، وحجتهم: أن المفهوم دليل شرعي فجاز تخصيص العموم به جمعا بين الدليلين كسائر الأدلة، مثاله: قوله ﷺ: «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه» مع قوله ﷺ: «وإذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا».

فإن **الأول** يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا.

والثاني: يدل بمفهومه على أن الماء القليل ينجس وإن لم يتغير، فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الأول.

وذهب أقلهم إلى أنه لا يحتج به لأن دلالة المفهوم ضعيفة لأنها معنوية، ودلالة العام قوية لأنها لفظية، وتخصيص الأقوى بالأضعف ممنوع.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على المنع من نكاح الحر الأمة مع وجدان الطول بالمفهوم من قوله سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ الآية، فإن مفهومها يقتضي أنه لا يجوز نكاح الأمة لمستطيع الطول.

ش: اختلف في تزوج الحر للأمة إذا كان ممن يسترق ولده منها فالمشهور من قول مالك إنه لا يجوز إلا بشرطين: عدم الطول، وخوف العنت.

وقال ابن القاسم يجوز نكاحها ولو مع الطول، وهو رواية عن مالك وبه قال الحنفية،وسبب الخلاف: معارضة مفهوم المخالفة للعموم فمالك تمسك بمفهوم الآية فإن مفهومها يقتضي أنه لا ينكح الأمة إلا بشرطين عدم الطول وخوف العنت، والطول هو أن يملك قدر ما يتزوج به الحرة المسلمة.

ص: فتقول الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا هذا يعارضه عموم قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾.

ش: تقدم للمصنف في المجاز أن لفظ النساء حقيقة عرفية في الحرائر فكان الأولى أن يعدل إلى التمثيل بقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡ﴾ فإن عموم ﴿وَإِمَآئِكُمۡ﴾ يقتضي جواز تزوجهن لحر وعبد، كان الحر واجدًا أو غير واجد، خائفا العنت أو غير خائف.

قال اللخمي في التبصرة: اختلف عن مالك وابن القاسم في نكاح الحر الأمة، يكون ولده منها رقيقا فمنع ذلك مرة إلا بوجود شرطين: عدم الطول لحرة، وخشيان العنت إن لم يتزوج لقول الله -عز وجل- :﴿وَمَن لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ مِنكُمۡ طَوۡلًا أَن يَنكِحَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ الآية، وأجازه مرة من غير شرط لقوله سبحانه: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡ﴾.

ص: والجواب عند أصحابنا أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم لما في ذلك من الجمع بين الدليلين.

ش: وذلك أن المفهوم أخص من العموم لأن المفهوم لم يتناول إلا المستطيع والعموم يتناول المستطيع وغيره فنعمل بدليل المفهوم في المستطيع لأنه خاص به ونعمل بدليل بالعموم في غيره كما نعمل في العام والخاص إذا تعارضا، وقد أشار في المراقي إلى هذه المخصصات:

وخصص الكتاب والحديث به أو بالحديث مطلقا فلتنتبه

واعتبر الإجماع جل الناس وقسمي المفهوم كالقياس

خاتمة:

قال المازري في شرح البرهان: قد تقرر أن الشريعة منها أحكام مبتدأة لم يثِرْها سبب كالصلاة، والصوم، والحج إلى غير ذلك، مما بين في أحكام العبادات والمعاملات، ومنها ما خرج على سبب. اهـ

وأكثر أحكام الشرع العامة وردت لأسباب خاصة وفائدة نقل السبب –مع أنها لا تقصر عليه كما سيأتي إن شاء الله– هو معرفة تاريخ الحكم مثل أن يقال: قذف هلال بن أمية امرأته في سنة كذا فنزلت آية اللعان، فيعرف تاريخها بذلك، وفي معرفة التاريخ فائدة معرفة الناسخ من المنسوخ. اهـ، قاله الطوفي في شرح الروضة.

ومن فائدته: كذلك امتناع إخراج صورة السبب عن العموم بالاجتهاد، وقد صنف بعض المتأخرين في معرفة أسباب الحديث كما صنف العلماء في معرفة أسباب النزول. اهـ قاله تقي الدين السبكي في شرح المنهاج.

التخصيص بالسبب:

ص: **إذا ورد العام على سبب خاص فإنه لا يقصر عليه عند المحققين من الأصوليين.**

ش: لا إشكال في دعوى العموم فيما يذكره الشارع من الصيغ السابقة ابتداء، أما ما ورد جوابا لسؤال سائل فلا يخلو إما أن يستقل بنفسه بدون السؤال أَوْ لا ؟ فإن لم يستقل بحيث لا يصح الابتداء به لأنه لا يفهم منه معناه دون نقل سببه فهو على حسب السؤال، إن كان عاما فهو عام وإن كان خاصا فهو خاص، مثل أن يسأل: هل يتوضأ بماء البحر ؟ فيقول: نعم، ولا خلاف فيه لأنه لما كان لا يستقل بنفسه صار هو السبب كالشيء الواحد لا يفترقان، وإن استقل بنفسه بحيث يفهم معناه وإن لم ينقل سببه كقوله ﷺ لما قيل له في بئر بضاعة: إنها تطرح فيها الحيض

ولحوم الكلاب فقال: «خلق الله الماء طهورا»، فإنه لو نقل إلينا هذا اللفظ الواقع من النبي عليه السلام دون سببه لفهمنا معناه فهذا القسم مختلف فيه هل يقصر على سبب نزوله أم لا ؟

فأكثر المالكية والشافعية على عمومه ولا يلتفت إلى سببه، ومحل الخلاف ما لم تقم قرينة دالة على تعميمه أو دالة على قصره على سببه لأنه قرن بما يدل على التعميم فهو عام اتفاقا، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ الآية، نزلت في رجل سرق رداء صفوان بن أمية، أو في المخزومية التي قطع رسول الله ﷺ يدها، فالإتيان بلفظ ﴿ٱلسَّارِقَةُ﴾ على الأول، و﴿ٱلسَّارِقُ﴾ على الثاني دليل على التعميم، وإن قرن بما يدل على الخصوص، فهو خاص بسببه كقوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةً مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ الآية، فهو خاص به ﷺ اتفاقا، بدليل قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ وإن كان الخطاب الخاص به عاما على الأصح.

تنبيه:

قال ابن دقيق العيد: ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتبه على كثير من الناس فإن السبب وإن كان خاصا فلا يمتنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ ولا ينتهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا، بخلاف السياق فإن به يقع التبيين والتعيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات. وعليك باعتبار هذه في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره. اهـ.

ص: ومثاله: ما احتج به الشافعية على أن الوضوء يجب ترتيبه بقوله ﷺ: «ابدأوا بما بدأ الله به» و «ما» من ألفاظ العموم لأنها موصولة كما سبق فاندرج الوضوء فيها فوجب الابتداء بغسل الوجه ثم الذي يليه إلى آخره.

ش: رواية «ابدأوا» بصيغة الأمر أخرجها النسائي وصححها ابن حزم، ورواية «أبدأ» بصيغة الخبر أخرجها مسلم، ورواها مالك بلفظ نبدأ بالنون. اهـ.

ص: فيقول من يخالفهم منا ومن الحنفية: هذا وارد على سبب، وهو أن الصحابة رضوان الله عليهم سألوا رسول الله ﷺ حين نزلت: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾ فقالوا: بم نبدأ يا رسول الله فقال: «ابدأوا بما بدأ الله به»، والعام إذا ورد على سبب خاص وجب أن يقصر على سببه.

ش: ظاهره أن المذهب هو قصر العام على سببه، وقد حكاه الباجي في المنتقى عن مالك وكذلك ابن رشد فإنه قال في البيان: وقد حكى أبو بكر الأبهري في كتابه أن مذهب مالك أن يقصر اللفظ العام الوارد على سببه ولا يحمل على عمومه. اهـ

لكنه قال في المقدمات: وقد اختلف قول مالك في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يقصر على سببه، أو يحمل على عمومه على قولين، الأصح منهما عند أكثر أصحابه العراقيين كإسماعيل القاضي، والقاضي أبي بكر وغيرهما أنه يحمل على عمومه، ولا يقصر على سببه. اهـ

ص: والجواب عند الشافعية: أن الصحيح عند أهل الأصول أن العام لا يقصر على سببه بل يحمل على عمومه.

ش: قد يدعي المالكية أن التخصيص بقرينة السياق لا بالسبب، وهذا ما نص عليه ابن دقيق العيد في الإلمام فإنه قال عند هذا الحديث: إنه لفظ لم يقصد به العموم وتأسيس القواعد، والسياق يقتضي التخصيص. اهـ

ص: لأن المقتضي للعموم قائم، والسبب لا يصلح أن يكون مانعا.

ش: يعني أن المقتضي للعموم وهو اللفظ الموضوع للعموم، والمعارض الموجود وهو خصوص السبب لا يصلح أن يكون مانعا لأنه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب، فإن الشارع لو صرح وقال: يجب عليكم أن تحملوا اللفظ العام على عمومه وألا تخصصوه بخصوص سببه كان ذلك جائزًا، والعلم بجوازه ضروري. اهـ قاله الرازي في المحصول.

ص: لأنه يجوز أن يقتطع للسبب حظه منه، وينسحب حكم العموم على باقي أفراد العام.

ش: يعني أن صورة السبب تندرج في العموم اندراجا أوليا فتكون دلالة العام عليها قطعية لا يجوز تخصيصها بالاجتهاد كما قال أكثر الأصوليين، وينسحب الحكم على سائر أفراد العام ظنا.

قال في المراقي:

واجزم بإدخال ذوات السبب   وارو عن الإمام ظنا تصب

التقييد:

ص: التأويل الثامن: التقييد.

ش: ضابط التقييد أن تزيد على مدلول اللفظة مدلولا آخر بلفظ يذكر معه أو مع نظيره.

مثاله ذكره معه نحو: رقبة مؤمنة، ومثال ذكره مع نظيره: تقييد رقبة كفارة القتل بالإيمان لأن الإيمان قيد مع نظيرها وهو رقبة الظهار.

وقد عرف بعضهم المقيد: بأنه اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة.

ص: اعلم أن صورة التقييد إما أن تتحد مع صورة الإطلاق في السبب والحكم معا،وإما أن تتحد في السبب وتختلف في الحكم، وإما أن تختلف في السبب وتتحد في الحكم، وإما أن تختلف الصورتان فيهما معا.

ش: الخطاب إذا ورد مطلقا ولا مقيد له حمل على إطلاقه، أو مقيدا ولا مطلق له حمل على تقييده، وإن ورد مطلقا في موضع ومقيدا في آخر فلا يخلو من أحد هذه الاحتمالات الأربعة

ص: فأما إن اتحدت في السبب والحكم فلا خلاف أنه يحمل المطلق على المقيد.

ش: حكى المصنف الاتفاق كما حكاه الآمدي أيضا لكن مفاد كلام ابن العربي في المحصول والقرافي في التنقيح تبعا له: أن في المسألة خلافا ونص

كلام ابن العربي: هذه المسألة مسألة المفهوم، كقوله: «في أربعين شاة شاة» وهذا مطلق، وقوله:«في الغنم السائمة الزكاة» فهذا مقيد بالسوم، فإن قلنا بالمفهوم حملنا المطلق على المقيد على الخلاف، والسبب واحد وهو الملك للمال الباقي، والحكم واحد وهو وجوب الزكاة اهـ.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا–: ووفاق أبي حنيفة في هذا القسم هو الذي في التحرير وشرحه التقرير والتحبير، وفي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت وفي التنقيح وشرحه التوضيح لصدر الشريعة وحاشية التلويح للسعد، فلم يذكر هؤلاء إلا وفاق الأحناف في مسألة اتحاد الحكم والسبب، وعللوه بأن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين. اهـ، حلي التراقي.

قال في المراقي:

وحمل مطلق على ذاك وجب إن فيهما اتحد حكم والسبب

ص: كقوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي وصداق وشاهدين»، وفي رواية أخرى «لا نكاح إلا بولي وصداق وشاهدي عدل».

ش: رواية الإطلاق رواها الطبراني دون زيادة لفظ «وصداق» ورمز السيوطي لحسنها، وأما رواية التقييد فرواها أحمد والدارقطني والطبراني والبيهقي دون زيادة «وصداق».

ص: فإنه يجب هنا تقييد الشهود بالعدالة.

ش: الأول مطلق في الشاهدين بالنسبة إلى العدالة والفسق، والثاني مقيد بالعدالة في الشهود، وهما متحدان سببا وحكما لأن سببهما النكاح، وحكمهما نفيه إلا بولي وشهود فيحمل المطلق على المقيد، ويعتبر عدالة الشهود.

ص: وإنما لم يقيده أبو حنيفة وأجاز النكاح بحضور الفاسقين لأن الخبر لم يثبت عنده.

ش: تقدم قول يحيى ابن معين: ثلاثة أحاديث لم تثبت عن النبي -ﷺ- «كل مسكر حرام»، «ومن مس ذكره فليتوضأ»، «ولا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». ووافقه على ذلك أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

وقد أجاب بعض الحنفية بأن القيد المذكور يختص بالواحد، وأما المثنى على الإطلاق كما يدل عليه ظاهر اللفظ، لأن لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب كما أن للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد أقوى. اهـ، قاله في كشف الأسرار.

التقييد بخبر الواحد لمطلقات الكتاب:

ص: فإن كان التقييد بخبر الواحد والمطلق من القرآن تقيد به عندنا ولم يتقيد عند أبي حنيفة لأنه عنده زيادة على النص فيكون نسخا عنده، ونسخ القرآن لا يجوز بخبر الواحد.

ش: قد تقدم الكلام على هذه المسألة وسيأتي -إن شاء الله- الكلام عليها مرة أخرى في باب النسخ.

ص: ومثاله تقييد قوله سبحانه: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ بقوله ﷺ: «تحريمها التكبير» فإن الأول يقتضي بإطلاقه جواز الدخول في الصلاة بأي ذكر كان.

ش: اختلف هل تكبيرة الإحرام فرض أم لا؟ فذهب الحنفية إلى أنها ليست بفرض مستدلين بإطلاق الآية فقالوا: المراد بالذكر في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ﴾ هو ذكر اسم الرب لافتتاح الصلاة لأنه أتى بالفاء الدالة على التعقيب في اللغة، وليس ذكر يكون عقيبه الصلاة بلا فصل إلا ذكر الافتتاح، فقد تضمنت الآية جواز الافتتاح بجميع ما كان ذكرا لله تعالى فلا يجوز تقييد هذا الإطلاق بخبر الواحد.

ص: أما إن اختلف السبب والحكم فلا خلاف في عدم حمل المطلق على المقيد.

ش: الاتفاق في هذا القسم نقله القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وابن برهان والآمدي وغيرهم، لكن ذكر الباجي عن القاضي محمد من المالكية أن مذهب

مالك في هذا حمل المطلق على المقيد، وأخذ ذلك من رواية رويت عنه أنه قال: عجبت من رجل عظيم من أهل العلم يقول: إن التيمم إلى الكوعين، فقيل له: إنه حمل ذلك على آية القطع، فقال: وأين هو من آية الوضوء؟ قال الباجي: وهذا التأويل غير مسلم، لأنه يحتمل حمله عليه بقياس أو علة، وإنما الخلاف في الحمل بمقتضى اللفظ. اهـ، قاله في البحر المحيط.

وأجاب ابن رشد في البيان عن هذه الرواية بجواب آخر قائلا: إنما أراد أن حمل آية التيمم على آية الوضوء أولى من حملها على آية السرقة وإن كان هو لا يرى حملها على واحدة منهما إذ لو حملها على آية السرقة لأمر المتيمم بالتيمم إلى الكوعين ابتداء، ولو حملها على آية الوضوء لأوجب الإعادة أبدا على من تيمم إلى الكوعين، فالآية عنده على إطلاقها غير مقيدة بآية الوضوء ولا بآية السرقة. اهـ

ص: كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ فاليد مطلقة، وقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ فاليد مقيدة.

ش: السبب في الأول هو السرقة والحكم هو القطع وفي الثاني: هو القيام إلى الصلاة والحكم هو الغسل فلا يصح أن يحمل المطلق على مقيده لاختلاف السبب والحكم.

ص: وأما إن اختلف السبب واتحد الحكم فإنه يحمل المطلق على المقيد عندنا بجامع.

ش: أي لا يحمل عليه بنفس اللفظ بل إن وجد قياس صحيح يقتضي تقييده به قيد وإلا ترك المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده، وهذا القول نقله القاضي عبد الوهاب عن الجمهور من المالكية وغيرهم.

ص: وقيل بغير جامع.

ش: أي أن المطلق يحمل على المقيد بموجب اللفظ ومقتضى اللغة ولا يحتاج إلى دليل من قياس أو غيره، نقله الماوردي وقال إنه ظاهر مذهب الشافعي.

ص: ولا يحمل إن لم يكن جامع.

ش: هكذا في النسخ الموجودة، ولعل أصل العبارة: (وقيل لا يحمل وإن يكن جامع) أي لا يحمل لا من جهة القياس ولا من جهة اللفظ، وهو مذهب كافة الحنفية، وعللوا المنع بأن التقييد زيادة على النص والزيادة على النص نسخ والنسخ لا يجوز بالقياس.

ص: ومثاله: احتجاج أصحابنا بقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ على اعتبار الإيمان في كفارة الظهار فإن الكفارة في آية القتل مقيدة فتحمل عليها الكفارة في آية الظهار.

ش: هذا الاستدلال على طريقة من لا يشترط جامعا في حمل المطلق على مقيده عند اختلاف السبب.

ص: فيقول أصحاب أبي حنيفة لا يجب أن ترد آية الظهار إلى آية القتل لاختلاف السبب.

ش: هذا الاعتراض إما على طريقة من يشترط جامعا، وإما على طريقة من يمنع حمله مطلقا فإن كان على طريقة من يشترط جامعا كان جوابه ببيان الجامع، وهو ما سيقرره المصنف.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الجميع كفارة، والعتق صدقة على المعتَق نفسه، ومن شرط القابض للقربات الواجبة الإيمان كالزكاة فإنه لا تجزئ إلا بدفعها لمؤمن، وهذه هي علة اعتبار الإيمان في كفارة القتل، وذلك بعينه موجود في كفارة الظهار، فوجب اعتبار الإيمان فيها.

ش: الأصل هو عتق الرقبة في القتل والفرع هو عتقها في الظهار، والحكم هو اشتراط الايمان، والجامع هو أن كلا منهما عتق، والعتق وصف مناسب صالح للعلية، ووجه المناسبة هو كونه صدقة على الرقبة المعتقة، وكل ما هو صدقة واجبة يشترط في مصرفه الايمان، وأصل ذلك الزكاة فإنه لا يجوز دفعها إلا لمؤمن، ولهذا اشترط في الرقاب التي تعتق من الزكاة أن تكون مؤمنة.

قال اللخمي في التبصرة: أفهمنا الله عز وجل أنه لا يتقرب إليه في الواجب بعتق أعدائه أو من يجعل له زوجة وولدا تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا لا إله غيره ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا. اهـ

وهذا الجواب على طريقة الفقهاء، قال الأبياري في شرح البرهان: أما الكلام على اشتراط الإيمان في كفارة الظهار فخارج عن فن الأصول، بعد أن أوضحنا إمكان إجراء كل آية على حدتها فيرجع الاشتراط إلى الفقه، ونظر المجتهدين في الفروع. اهـ

ص: **وأما إن اتحد السبب واختلف الحكم وهو عكس القسم الذي قبله فقد اختلف أيضا في حمل المطلق على المقيد.**

ش: نقل القرافي عن أكثر الشافعية حمل المطلق هنا على المقيد، وأما أكثر المالكية فلا يحملونه عليه إلا بدليل من قياس أو غيره كما في القسم الذي قبله، وإلى رأي أكثر المذهب في القسمين أشار في المراقي بقوله:

وحيثما اتحد واحد فلا ... يحمله عليه جل العقلا

ص: **ومثاله هل تجب مراعاة الأوسط في الكسوة أو لا؟.**

ش: اختلف العلماء في الواجب من الكسوة فقال أبو حنيفة والشافعي: الواجب أقل ما يقع عليه الاسم، وقال مالك وأحمد الواجب هو أقل ما تجزئ فيه الصلاة.

وقد فهم ابن بطال من هذا أن مالكا يعتبر الوسط في الكسوة ونصه: واختلف فيما يجزئ من الكسوة في الكفارة، فقال مالك: ما يستر عورة المصلي، فالرجل يستره القميص، والمرأة قميص ومقنعة، لأنها عورة لا يجوز أن يظهر في الصلاة إلا وجهها وكفاها، وقال أبو حنيفة والشافعي يجزئه ما يقع عليه اسم كسوة. وحجة مالك قوله تعالى: ﴿مِنۡ أَوۡسَطِ﴾ فعطف بالكسوة على الأوسط، فكما يطعم الأوسط فكذلك يكسو الأوسط. اهـ

وهذا الفهم يتنافى مع مشهور المذهب من أن الأوسط غير واجب في الكسوة بل القول بإيجابه لم يثبت عند أهل المذهب، قال ابن راشد: والقول بمراعاة ذلك لم أقف عليه، لعله قاسه على الإطعام وفيه بعد. اهـ

وقد نسبه ابن بشير للخمي ونصه على نقل المواق: لا يشترط في هذا أن يكسوهم كما يكسو نفسه وأهله إذ لم يشترط في ذلك من أوسط ما يكسى الأهل، ورأى اللخمي لزوم ذلك، ولو قيل هذا من باب رد المطلق إلى المقيد لكان له وجه. اهـ

وقد تعقب خليل في التوضيح نقل ابن بشير عن اللخمي قائلا: ولم أر ذلك في التبصرة، بل نص فيها على خلاف ذلك. اهـ

وتعقبه أيضا البناني في حاشيته على الزرقاني ناقلا كلام اللخمي، ونصه في التبصرة: والمراعي في الكسوة الفقير نفسه فيكسى الرجل ثوبا تاما يستر جميع جسده والمرأة ثوبًا وخمارا، ثم قال: وليس عليه أن يجعل الكسوة مثل كسوة المكفر وأهله ولا مثل كسوة أهل البلد بخلاف الإطعام. اهـ، ثم قال البناني: وبه تعلم أن نقل ابن بشير عن اللخمي لزوم مراعاة كسوة أهله غير ظاهر. اهـ

ص: **فيقول من أوجب ذلك لما قال الله تعالى في الإطعام في كفارة اليمين بالله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ ثم قال: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ فأتى بالكسوة مطلقا فوجب تقييدها بالأوسط فكأنه قال: من أوسط ما تكسون أهليكم لأن السبب واحد.**

ش: قال العلامة محمد الأمين الشنقيطي في أضواء البيان:

الحالة الثالثة: وهي الاتحاد في السبب مع الاختلاف في الحكم ومثل له اللخمي بالإطعام في كفارة اليمين حيث قيد بقوله: ﴿مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ مع إطلاق الكسوة عن القيد بذلك، في قوله: ﴿أَوْ كِسْوَتُهُمْ﴾ فيحمل هذا المطلق على المقيد فيشترط في الكسوة أن تكون من أوسط ما تكسون أهليكم. اهـ، **قلت:** تقدم أن هذا القول لم يصح عن اللخمي. اهـ

ص: فيقال: لا يجب رد المطلق إلى المقيد إلا عند تشابه الأحكام وتماثلها.

ش: لأن فائدة حمل أحدهما على الآخر اتحاد الحكم والتخلص من تعدده وتعارضه اللذين هما على خلاف الأصل، وإذا كان حكمهما مختلفا بالنص انتفت الفائدة المذكورة. اهـ، قاله الطوفي في شرح الروضة.

ص: وأما إذا اختلفت الأنواع فلا، ألا ترى أنه قيد الصيام في كفارة الظهار بالتتابع فقال تعالى: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ والتتابع لا يجب في إطعام ستين مسكينا إجماعا أي لا يجب أن يطعم بعضهم عقب بعض وما ذاك إلا لاختلاف الأنواع.

ش: هذا دليل آخر يحتج به من لا يرى حمل المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم، وهو أن الإطعام والصيام حكمان مختلفان، والسبب واحد وهو الظهار، والإجماع قائم على أن الإطلاق الوارد في الإطعام لا يحمل على التقييد الوارد في الصيام.

وقد نبه المازري في شرح البرهان أن هذا المثال لم يدخل في هذا القسم لدليل منفصل ونصه: وإن هجس في النفس أنه يعد من قبيل المختلف فيه، فإن الدليل قد قام على أن التتابع غير واجب في الإطعام، وأيضًا فالإطعام والصيام لم يشتركا في لفظ حتى ينظر إلى عموم أحد اللفظين وخصوص الآخر، ويرد هذا إلى هذا، بخلاف الرقبة العامة في آية، الخاصة في آية أخرى. اهـ

ص: والجواب عند الأولين أن الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في حكم واحد.

ش: إذا كانت مشتركة في سبب ذلك الحكم، والسبب الموجب للإطعام والكسوة هو الحنث في اليمين فإذا أوجب الأوسط في الإطعام بالنص أوجبه كذلك في الكسوة بالقياس لاشتراكهما في عين السبب.

ص: وإذا كان كذلك فلا عبرة بالتماثل ولا بالاختلاف.

ش: بل العبرة بالاشتراك في سبب الحكم، فإذا وجد فإنه يكون موجبا للقياس تماثلت الأنواع أو تخالفت.

ص: وفي الكلام عليه بحث يخرج عن المقصود.

ش: لعله يشير بهذا البحث إلى أنه لا عبرة بالتماثل ولا باختلاف، بدليل أنا وجدنا الشريعة قد تجمع بين المختلفات في حكم واحد، وتفرق بين الأمور المتماثلة.

ولذلك أمثلة كثيرة منها: أن القتل والظهار وإفساد الصوم في رمضان أمور مختلفة وقد أشركها في حكم واحد وهو الكفارة، ومنها أن القاتل والزاني المحصن والمرتد أشياء مختلفة وقد أشركها في حكم واحد وهو إسقاط عصمة الدم.

ومنها أن الغاصب والسارق متماثلان وقد فرق بينهما في الحكم، وكذلك عدة الطلاق وعدة الوفاة فإن المقصود منها شيء واحد وهو براءة الرحم ومع ذلك فرقا بينهما. اهـ

ص: وقد عد بعض الناس من هذا القبيل المقيد في قوله تعالى في آية الوضوء: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ والمطلق في قوله تعالى في آية التيمم: ﴿وَأَيْدِيكُم﴾ فإن السبب في الجميع واحد وهو القيام إلى الصلاة.

ش: اختلف الأصوليون هل يرد المطلق إلى مقيده سواءً كان القيد صفة أو ذاتا مستقلة أو يرد إليه إن كان صفة لا ذاتا مستقلة ؟، فمن لم يفرق بين الذات والصفة جعل الآية من هذا القسم كما فعل أبو بكر الباقلاني فإنه مثل بها في التقريب.

ص: والشيخ أبو بكر الأبهري من شيوخنا العراقيين يفرق بين هذا وبين ما قبله، ويقول: تضمنت آية الوضوء زيادة عضو وهو الذراع لا زيادة صفة، وفي الآية قبلها إنما تضمن القيد زيادة صفة وليس زيادة عضو كزيادة صفة لا عين لها قائمة، وهذا بحث خارج عن المقصود.

ش: من يفرق بين الصفة والذات يرى رد المطلق إلى مقيده إذا كان في القيد زيادة صفة ويمنعه إذا كان فيه زيادة ذات مستقلة بنفسها، وقد نقل المازري هذا القول عن الأبهري قائلا: رأى أنّ التمثيل الصحيح إنما يتصور في المسألة الأولى، وهي اشتراط الإيمان في عتق المظاهر، لأن فيه زيادة صفة في الرقبة، أما التيمم

ففيه زيادة عضو وهو الذراع، وزيادة الذوات والأجرام تختلف عن زيادة الصفة والنعوت. اهـ

وقد وافقه جمع من الشافعية على ذلك، وسر هذا الفرق أنه وقع الخلاف بين الجمهور والحنفية هل التقييد زيادة على النص أم لا ؟

فرأى الحنفية أنه زيادة، ولهذا منعوا رد المطلق إلى المقيد عند الاختلاف في السبب أو الحكم لأن رده إنما يكون بمقتضى القياس، ولا يجوز النسخ بالقياس.

ورأى الجمهور أنه ليس بزيادة، وهذا إنما يستقيم إذا كان في القيد زيادة صفة، أما إذا كان فيه زيادة ذات فهو زيادة قطعا.

قال في البحر المحيط: وممن ذكر هذا الشرط القفال الشاشي والشيخ أبو حامد وتبعه الماوردي والروياني ونقله المازري عن الأبهري من المالكية أيضا، وقد منع أصحابنا دعوى الحنفية كون التقييد زيادة على النص، ولا يتجه منع كونه زيادة إلا عند كون الزيادة وصفا، أما إذا كانت ذاتا مستقلة فهي زيادة قطعا. اهـ

إذا ورد مطلق فيه حكم واحد مرتبا على سبب واحد ثم ورد حكمان مقيدان مرتبان على سببين فهل يحمل مطلقه على مقيده أم لا؟

ص: ومما يبحث فيه أيضا أن يرد مطلق فيه حكم واحد على سبب واحد ثم يرد حكمان مرتبان على سببين الحكم الأول أحد الحكمين والسبب الأول أحد السببين.

ش: بحث في هذه المسألة القرافي في كتبه كالفروق ونفائس الأصول والعقد المنظوم ومثاله إذا قال الشارع: من سرق قطعت يده، فإنه رتب حكما مطلقا على سبب واحد وهو السرقة فإذا قال: من سرق وشرب الخمر قطعت يده وجلد فإنه رتب حكمين، وهما قطع اليد والجلد على سببين وهما السرقة وشرب الخمر، فالقطع هو أحد الحكمين، والسرقة هي أحد السببين.

ص: كاحتجاج بعض أصحابنا على أن الردة تنقض الوضوء فلو تاب هذا المرتد لزمه الوضوء وإن لم يحدث بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾.

ش: قال يحيى بن عمر، يجب عليه أن يتوضأ لأن الكفر أحبط عمله، وهذا القول هو مشهور المذهب.

ص: فيقول من يخالف في ذلك من أصحابنا: هذه الآية، وإن وردت مطلقة فإنه يجب أن تقيد بالوفاة على الكفر لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ **لأن المطلق يجب رده إلى مقيده.**

ش: المخالف من أصحابنا هو ابن القاسم فإنه لا يرى وجوب الوضوء وإنما يرى استحبابه، قال المازري في شرح التلقين: أما الردة فقد اختلف المذهب في نقضها الوضوء، والاختلاف في ذلك مبني على الخلاف في الردة، هل يحبط العمل بمجردها أو يشترط الموافاة عليها؟ فقيل يحبط العمل بمجردها لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، فأخبر بأن الشرك يحبط العمل ولم يشترط الموافاة عليه. وقيل لا يحبط العمل إلا بشرط الموافاة عليه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ﴾ فقيد تعالى إحباط العمل بالردة بشرط الموت عليها، فدليل الخطاب يقتضي أن من لم يمت عليها فليس بحابط عمله، وإذا كانت إحدى الآيتين مقيدة والأخرى مطلقة وهما واردتان في معنى واحد رد المطلق منهما إلى المقيد، وهذا لا اختلاف فيه بين أهل الأصول. اهـ.

ص: والجواب عند الأولين أنه سبحانه قال في آخر الآية: ﴿وَأُولَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ **فرتب حكمين وهما حبط العمل والخلود في النار على وصفين وهما: الردة والتوفي على الكفر، وإذا كان كذلك فمن الجائز أن يكون الحكم الأول وهو حبط العمل مرتبا على الوصف الأول وهو الردة، ويكون الحكم الثاني وهو الخلود في النار مرتبا على الوصف الثاني وهو التوفي على الكفر.**

ش: أصل هذا الجواب للقرافي فإنه قال في الفروق: والجواب أن الآية الثانية ليست مقيدة للآية الأولى لأنها رتّب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على

شرطين وهما الردة والوفاة على الكفر وإذا رتب مشروطان على شرطين أمكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلود لأجل الوفاة على الكفر فيبقى المطلق على إطلاقه ولم يتعين أن كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليست هاتان الآيتان من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من أحسن المباحث سؤالا وجوابا. اهـ

ومثاله إذا قال الشارع: من جاهد منكم فله الغنيمة، ثم قال من جاهد منكم فيمت فله الغنيمة والشهادة فإن الموت ليس شرطا في الغنيمة إجماعا. اهـ

شروط التأويل وأقسامه:

ص: خاتمة لفصل المؤول:

اعلم أن تأويل الظاهر يفتقر إلى بيان ثلاثة أمور:

أحدها: كون اللفظ محتملا لذلك المعنى الذي يصرف إليه اللفظ.

ش: يحتمله لغة أو عرفا أو شرعا، وهذا الشرط مستفاد من تعريفهم للتأويل بأنه حمل اللفظ على معناه المرجوح، فإن لم يكن محتملا له فهو متعذر يجب رده.

ص: وثانيها: كون ذلك المعنى مقصودا بدليل.

ش: قد يكون ذلك الدليل قرينة وقد يكون قياسا وقد يكون ظاهرا آخر أقوى من الظاهر المؤول، وقد يكون إجماعا، فإن كان هذا الدليل قويا كان التأويل مقبولا ويسمى صحيحا وقريبا، مثاله: – قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ﴾ الآية، فإن القيام مؤول بالعزم، لأن الطهارة لا تكون إلا قبل القيام إلى الصلاة، ووجه قربه الإجماع على أن المراد ذلك.

– وكتأويل القراءة بالإرادة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾.

وإن كان دليله ضعيفا سمي تأويلا بعيدا وفاسدا وسيأتي مثاله قريبا إن شاء الله.

ص: وثالثها: رجحان ذلك الدليل على الأصل المقتضي للظاهر.

ش: أي يجب في الدليل الصارف أن تزيد قوته على قوة الظاهر حتى يكون الظن المستفاد من الدليل الظاهر أقوى من الظن المستفاد من ظاهر اللفظ.

ص: فإن تعذر بيان أحد هذه الأمور بطل التأويل.

ش: فإن اختل القيدان الأولان بحيث لم يكن اللفظ محتملا له، أو لم يكن له دليل أصلا فإنه لا يسمى تأويلا وإنما يسمى لعبا كحمل بعض المبتدعة آيات من كتاب الله تعالى وأحاديث رسوله ﷺ على معان بعيدة لغير دليل، كقول بعض غلاة الشيعة في قوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾، أنها عائشة، وقولهم في قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ﴾ أنهما علي وفاطمة، وأن قوله: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾ الحسن والحسين، فهذا النوع من التأويل كفر، لأنه تلاعب

وإن اختل القيد الثالث سمي تأويلا فاسدا وبعيدا، وإلى أقسام التأويل الثلاثة أشار في المراقي:

حمل لظاهر على المرجوح ... واقسمه للفاسد والصحيح
صحيحه وهو القريب ما حمل ... مع قوة الدليل عند المستدل
وغيره الفاسد والبعيد ... وما خلا فلعبا يفيد

ص: وقد يختلف الأصل المقتضي للظاهر في القوة حتى يصير الظاهر قريبا من النص فيضعف تأويله إلا بأقوى من دليل الظاهر.

ش: الظاهر من ضروراته الاحتمال لكن قد يكون الاحتمال بعيدا، وقد يكون قريبا وقد يكون متوسطا، ولهذا قسم بعضهم مراتب العموم حسب القوة والضعف إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يظهر قصد التعميم بقرينة زائدة على اللفظ مقالية أو حالية بأن أُورد مبتدأً لا على سبب لقصد تأسيس القواعد، فهذا يبعد تأويله إلا بنص أو ظاهر آخر أقوى منه أو قياس جلي.

الثاني: أن يظهر عدم قصد التعميم بقرينة وإن كان اللفظ عاما لغة فهذا يكفي فيه أدنى دليل كما قال بعضهم.

الثالث: أن يكون اللفظ عاما لغة ولم يظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا على عدمه فهذا يكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفا.

وقد جرت عادة الأصوليين في التمثيل لهذا القسم بأمثلة ذكر المصنف بعضها.

مثال التأويل القريب:

ص: فمن القوي قوله ﷺ: «أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل» فإن العموم فيه بسبب «أي» وهي من ألفاظ العموم مؤكدة بما في دلالتها عليه و«باطل» مؤكِد بالتكرار.

ش: ذكر المصنف ثلاث قرائن دلت على أن الشارع قصد العموم قطعا.

الأول: أنه صدر الكلام بأي: وهي من أعم الصيغ ولهذا لم يتوقف في عمومها الواقفية.

الثاني: أنه أكده بكلمة «ما» فقال: «أيما» وهي من المؤكدات المستقلة بإفادة العموم.

الثالث: أنه قال: «فنكاحها باطل» رتب الحكم على الشرط في معرض الجزاء ثم كرر البطلان ثلاثا وذلك يؤكد قصد العموم.

مثال التأويل البعيد:

ص: فلذلك يضعف تأويل الحنفية له بأن أخرجوا منه الحرة العاقلة البالغة وأبقوه مقصورا على الأمة والمجنونة والصغيرة فإن إطلاق هذا اللفظ العام المؤكَد عمومه وإرادة أفراد نادرة الخطور بالبال إلا بالإخطار يصير هذا الحديث كاللغز.

ش: ذكر المصنف سببين لضعف التأويل:

الأول: أنّ فيه تخصيص العام المؤكد عمومه بزيادة «ما» وقد ذكر المازري في شرح البرهان أن تأكيد العموم يمنع تخصيصه.

الثاني: أن فيه قصر العام على صورة نادرة لا تخطر إلا بإخطار، وما لا يخطر إلا بإخطار لا يعد مرادًا للمتكلم فكيف يقصر اللفظ عليه، فهذا يجعله كاللغز في خفائه وبعده عن الفهم، وإلى هذا المثال أشار في المراقي:

كحمل امرأة على الصغيرة وما ينافي الحرة الكبيرة

ص: وكذلك تأويلهم قوله «باطل» بأنه يؤول إلى البطلان لاحتمال أن تقع في غير كفء فيكون للولي حق الفسخ فيبطل النكاح.

ش: فرت جماعة من الحنفية من التأويل السابق فتركوا قوله ﷺ: «أيما امرأة» على عمومه، لكنهم أوّلوا الحديث على وجه آخر وهو: أن يكون قوله ﷺ: «باطل» معناه يؤول إلى البطلان لأن الولي يعترض على المرأة إذا تزوجت بغير كف أو تزوجت بدون صداق مثلها فيكون مجازا من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه كتسمية العصير خمرا.

ص: فإن تأكيد الباطل بتكراره ثلاث مرات يبطل هذا التأويل.

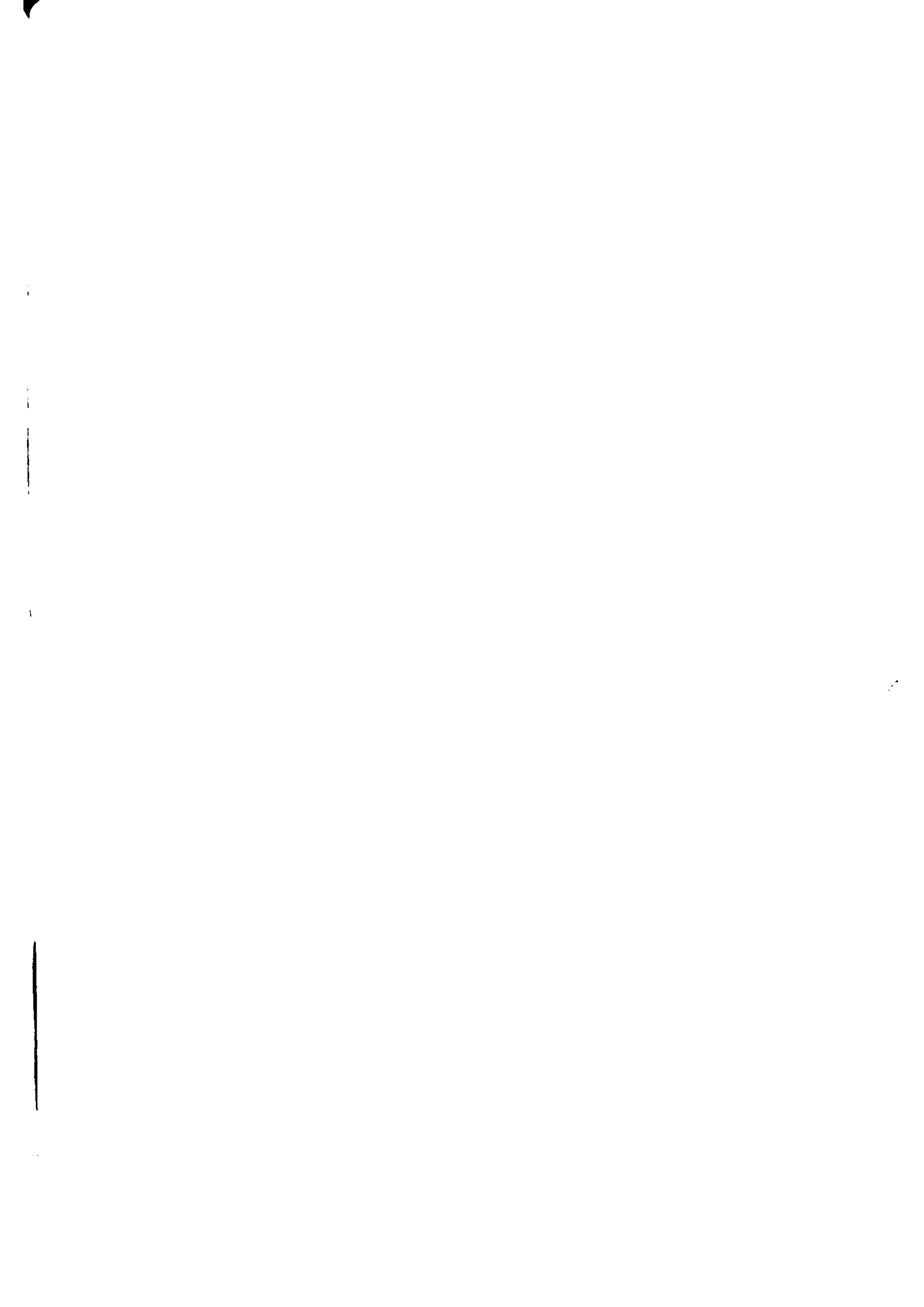
ش: لأن فائدة التأكيد هو رفع المجاز مع أن تسمية الشيء بما يؤول إليه إنما يجوز إذا كان مما يؤول إليه قطعا نحو: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ أو مما يؤول إليه ظنا كتسمية العصير خمرا، فإن الغالب إذا بقي أن ينقلب خمرا، فإذا تقرر ذلك فإن اعتراض الأولياء غير مقطوع به ولا غالب.

ص: ومن الضعيف في الدلالة على العموم الذي يكفي في تخصيصه ما لا يكون قويا في الدلالة قوله ﷺ: «فيما سقت السماء العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر» إذا احتج به أصحاب أبي حنيفة على وجوب الزكاة في الخضروات، وبيان ضعف عمومه أن الحديث إنما سيق لبيان القدر المخرَج لا لبيان المخرَج منه فلما صار ذكر المخرَج منه غير مقصود ضعفت دلالته على العموم.

ش: لاشك أن اللفظ عام بوضع اللغة في كل ما سقت السماء أو سقي بنضح أو دالية فلو أنه ورد مطلقا فقال: «فيما سقت السماء العشر» لكان بيانا لحكم المخرج منه، لكن لما نوّع وقسّم دل أن المقصود هو بيان ما يؤخذ منه العشر وما يؤخذ منه نصف العشر، لا بيان ما يُزَكّى وما لا يُزَكّى.

ص: حتى ذهب بعضهم إلى أنه لا يفيده وإن كان الحق أنه يفيده وعلى هذا فقس، فهذا تمام الكلام في المؤول.

ش: قال الغزالي في المستصفى: ذهب بعض القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يحتج به في إيجاب العشر ونصف العشر في جميع ما سقته السماء، ولا في جميع ما سقي بنضح لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيان ما يجب فيه العشر حتى يتعلق بعمومه، وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصودا وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته السماء وإيجاب نصفه في جميع ما سقي بنضح، واللفظ عام في صيغته فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ، ولم يرد دليل مخصص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة. اهـ



اتضاح الدلالة من جهة المفهوم

ص: الجهة الثانية: في دلالة القول بمفهومه

ش: قد تقدم أن المفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، سمي مفهوما لأنه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه، ويسمى منطوقا إليه.

اعلم أن المفهوم على قسمين: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

مفهوم الموافقة:

ص: فمفهوم الموافقة: هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.

ش: يفهم من قوله «أولى» أنه إذا كان مساويا لا يكون مفهوم موافقة، وهذا هو قول أكثر الأصوليين كما ذكره الصفي الهندي، وقيل يجوز أن يكون مساويا وهو المختار عند السبكي.

ص: ويسمى أيضا فحوى الخطاب.

ش: أي معناه يقال: فهمت ذلك من فحوى كلامه، وله خمسة اصطلاحات: الثالث تنبيه الخطاب، والرابع: دلالة النص عند الحنفية، والخامس: لحن الخطاب.

ومنهم من فرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقال: فحوى الخطاب هو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم، ولحن الخطاب هو ما يكون المسكوت عنه مساويا في الحكم للمذكور.

وإلى هذا التقسيم والخلاف فيه أشار في المراقي:

وغير المنطوق هو المفهوم	منه الموافقة قل معلوم
يسمى بتنبيه الخطاب وورد	فحوى الخطاب اسما له في المعتمد
إعطاء ما للفظة المسكوتا	من باب أولى نفيا أو ثبوتا
وقيل ذا فحوى الخطاب والذي	ساوى بلحنه دعاه المحتذي

ص: **ومثاله قوله سبحانه: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإن الشرع إذا حرم التأفيف كان تحريم الضرب أولى وقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ فعلمنا أنه من يعمل مثاقيل فأولى أن يراه ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ فمن كان يؤدي القنطار إذا اوتمن عليه فأداؤه للدينار أولى، وقد قال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾ فمن كان لا يؤدي الدينار فأحرى أن لا يؤدي القنطار.**

ش: استوفى في هذه الأمثلة الأحوال الثلاثة:

الأول: ما يكون المسكوت عنه أولى بالحكم، في النهي، نحو: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ فإنه يقتضي النهي عن الضرب من باب أولى.

الثاني: ما يكون المسكوت عنه أولى بالحكم في الإثبات كما في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾.

الثالث: ما يكون المسكوت عنه أولى بالحكم في حالة النفي كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾

ص: **واعلم أن مفهوم الموافقة ينقسم إلى جلي وخفيف، فالجلي كما قدمناه.**

ش: فأما الجلي: فهو ما لا احتمال فيه كآية التأفيف، وإن شئت قلت هو الضروري الذي لا يتطرق إليه إنكار، ولهذا اتفقوا على العمل به، وأما الخفي فهو ما فيه احتمال مع الظهور، وإن شئت قلت هو النظري.

ص: والخفي كما يقول أصحابنا في أن تارك الصلاة متعمدا يجب عليه قضاؤها بقوله ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»

ش: قال ابن حجر في التلخيص أخرجه: الدارقطني والبيهقي في الخلافيات من حديث أبي هريرة بسند ضعيف وأصله في الصحيحين. اهـ

يعني أن البخاري ومسلم أخرجاه بلفظ «من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك».

ص: قالوا فإذا كان النائم والساهي يقضيان الصلاة وهما غير مخاطبين فلأن يقضيها العامد أولى.

ش: قال المازري في شرح التلقين: اتفق جماعة الفقهاء على أن المتعمد لترك الصلاة عليه قضاؤها، خلافا لداود وأبي عبد الرحمن الشافعي وكأنهما رأيا أن قوله -ﷺ- من نام عن صلاة أو نسيها يقتضي دليل الخطاب فيه أن العامد ليس عليه أن يصليها، ورأى جمهور الفقهاء أن في ذكر النائم والناسي تنبيها على العامد، لأن النائم والناسي لا إثم عليهما ولا لوم في ترك الصلاة، والعامد مأثوم ملوم فهو أحق بالتكفير من الناسي. لأنه المذنب حقا، والنائم لا ذنب له. اهـ.

ص: وكقول الشافعية في اليمين الغموس وهي التي يتعمد الحالف فيها الكذب أن فيها الكفارة بقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾ فإذا شرعت الكفارة حيث لا يأثم الحالف فلأن تشرع حيث يأثم أولى، وكذلك قول الشافعية في قاتل النفس عمدا أنه يجب عليه الكفارة لأنها لما وجبت على القاتل خطأً كان وجوبها على القاتل عمدا أولى.

ش: قالوا: الكفارة إنما وجبت لارتكاب الجناية وأما الخطأ من حيث ذاته فهو عذر مسقط للحقوق، وكذلك النسيان فلا يصح أن يكونا علة للوجوب فإذا وجبت الكفارة في الخطإ والنسيان لأجل الجناية وجبت في العمد من باب أولى لأن معنى الجناية فيه أقوى.

ص: وإنما كان هذا خفيا لأن لمانع أن يمنع الأولية.

ش: تقدم أن الجلي لا يتطرق إليه إنكار، أما الخفي فيتطرق إليه بأن يقول المعترض لا أسلم ما ذكرت من الأولوية ثم يورد على حكم المنطوق بعض الاحتمالات التي تمنع من أولوية المسكوت أو مساواته للمنطوق.

ص: بأن يقول لا يلزم من قضاء صلاة النائم والناسي قضاء صلاة العامد لأن القضاء جبر ولعل صلاة العامد أعظم من أن تجبر، وكذلك الكفارات لاحتمال أن تكون جناية العامد أعظم من أن تكفر.

ش: المقصود من الكفارة هو تكفير ذنبه وحينئذ لا تجب في العمد لأن العمد فوق الخطأ ولا يلزم من كون الكفارة رافعة لإثم أدنى أن تكون رافعة للإثم الأعلى.

قال الطوفي في شرح الروضة: أوعد الله تعالى القاتل عمدا بالنار فقال جل من قائل: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾ ولهذا حكم ابن عباس رضي الله عنهما بخلود قاتل العمد في النار، وأنها محكمة لم تنسخ، لأن الوعيد تكاثف فيها بخلاف قتل الخطأ فإن حكمه مرفوع كما سبق، وليس على فاعله لائمة، إلا من جهة أنه لم يتحرز عن السبب المفضي إلى القتل فوجبت الكفارة رفعا لتلك اللائمة لأنها لطيفة يسيرة، تقوى الكفارة على رفعها. اهـ

وللحنفية فرق آخر، قال البابرتي: ولقائل أن يقول إن الكفارة دائرة بين معنى العبادة والعقوبة لتأديها بالصوم ووقوعها زاجرة وكل ما هو كذلك يجب أن يكون سببه أمرا دائرا بين الحظر والإباحة لئلا يلزم إضافة العبادة إلى المحظور أو العقوبة إلى المباح والقتل العمد واليمين الغموس ليس فيهما جهة إباحة فلا يصلحان سببا للكفارة فكان إيجابها فيهما وهما لا ظنا. اهـ

ص: ولأجل ذلك اختلف في هذه المسائل، وهذا النوع هو أكثر ما يوجد في مسائل الخلاف.

ش: اتفقوا على العمل بمفهوم الموافقة إذا كان جليا، واختلفوا إن كان خفيا فمنهم من قال يعمل به كما يعمل بالظاهر اللفظي، ومنهم من فرق بين المنطوق والمفهوم فقال المنطوق يعمل به، وأما المفهوم إن تطرق إليه أدنى احتمال فلا يستدل به.

قال المازري في شرح البرهان: قد قدمنا لك أنّ المعاني المستفادة من اللفظ مستفادة منه من جهتين: إحداهما من جهة لفظه، والأخرى من جهة معناه، فالمستفاد من جهة لفظه يسمى منه ما لا احتمال فيه نصا، وما فيه احتمال يسمى ظاهرا.

وما يستفاد من جهة إشعاره و لحنه فإنه على قسمين أيضا: ما لا احتمال فيه أصلا يستدل به، وما فيه احتمال، ولكنه ظاهر في أحد محتمليه فيه اختلاف، هل يعمل به أم لا؟

فتلخص من ذلك أنّ ما لا احتمال فيه يعمل به من غير خلاف سواء دل عليه الخطاب تصريحا أو تلويحا، وما فيه احتمال مع الظهور في عمل به إن كان لفظيا من غير خلاف، وإن كان مشعرا به ففيه الخلاف المذكور.

وأما مثال ما لا احتمال فيه من المفهوم، فكما قلناه في آية النهي عن التأفيف، وأما الظاهر من المفهوم فكقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، فإن هذا عند طائفة من العلماء يشعر بأن القاتل عمدا عليه تحرير رقبة، لأجل أن المخطئ إذا أمر بها كفارة، مع كون فعله لا إثم فيه، فالآثم الذي هو العامد أولى بالتكفير، فهذا المفهوم الموافق من جهة التنبيه بالأدنى على الأعلى.

ولكن في هذه الآية احتمال، ويمكن أن يراد بها قصر الكفارة على المخطئ، لكون ذنب متعمد قتل النفس أعظم من أن يكفر. اهـ

مفهوم المخالفة:

ص: وأما مفهوم المخالفة: هو أن يشعر المنطوق بأن حكم المسكوت عنه مخالف لحكمه.

ش: معنى المخالفة: هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وليس معناه إثبات ضده كما توهمه ابن أبي زيد فإنه أخذ من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق مفهوم المخالفة، وقد سبقه ابن عبد الحكم إلى هذا الاستدلال.

قال القرافي: وليس كما زعموا فإن الوجوب هو ضد التحريم وعدم التحريم أعم من ثبوت الواجب فإذا قال الله تعالى حرمت عليكم الصلاة على المنافقين مفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم وإذا لم تحرم جاز أن تباح فإن النقيض أعم من الضد وإنما يلزم الوجوب أو غيره بدليل منفصل. اهـ.

ص: **وهو المسمى بدليل الخطاب.**

ش: سمي بذلك لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه. وقد يطلق عليه لحن الخطاب، وتنبيه الخطاب.

ص: **وقد اختلف فيه فأكثر أصحابنا وأصحاب الشافعي على القول به، والجمهور من الحنفية على إنكاره، واعتمد أصحابنا في إثباته على النقل عن أئمة اللغة.**

ش: اشتهر الخلاف في حجية مفهوم المخالفة، والجمهور على أنه حجة لكن اختلفوا في دليل حجيته، فاعتمد أصحابنا على النقل عن أئمة اللغة.

قال المازري: أبو عبيدة وهو من أئمة اللغة ذهب إلى أن دليل الخطاب حجة لأنه استدل في الرد على من قال: معنى قوله ﷺ: «لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير من أن يمتلئ شِعْرا» أن هذا في الأشعار التي هجي بها النبي ﷺ، فقال: ما هجي النبي ﷺ به يحرم قليله وكثيرة، والحديث ذكر فيه امتلاء الجوف، فدل على أن القليل بخلافه، وإنما تأويل الحديث فيمن تفرغ لحفظ الشعر فراغا شغله عن العلوم المأمور بها، وكذلك استدل على أن المديان الفقير لا يحبس بقوله ﷺ في الواجد يحل عرضه وعقوبته، فدل على أن غير الواجد لا تحل عقوبته، وكذلك الشافعي صار إلى القول بدليل الخطاب، وهو من أئمة اللغة، وقد صحح عليه الأصمعي أشعار الهذليين.

شروط العمل بالمفهوم:

ص: ومن شروطه عند القائلين به خمسة شروط:

ألا يخرج مخرج الغالب:

ص: الشرط الأول: ألا يخرج مخرج الغالب.

ش: ضابطه أن يكون الوصف أو غيره مما وقع به التقييد غالبا على تلك الحقيقة موجودا معها في أكثر صورها، وقد حكى بعضهم الإجماع على أنه لا يعتبر، والصحيح ثبوت الخلاف فيه فقد قال إمام الحرمين: لا يشترط انتفاء موافقة الغالب، لأن المفهوم من مقتضيات الألفاظ فلا يسقطه موافقة الغالب. اهـ

وكان عز الدين بن عبد السلام يستشكل عدم اعتباره ويقول الوصف الغالب أولى أن يكون حجة مما ليس بغالب.

ص: كقوله تعالى:﴿وَلَا تُكْرِهُوا۟ فَتَيَـٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ والبغاء الزنا، ومفهومه أن الفتيات يكرهن عليه إن لم يردن تحصنا، لكن يقال: هذا خرج مخرج الغالب فإن من لم ترد التحصن من الفتيات فمن شأنها ألا تحتاج إلى إكراه.

ش: استدل بعضهم بهذه الآية على أن مفهوم الشرط لا يعتبر لأن حرمة الإكراه على البغاء علقت على إرادة التحصن، فلو اعتبر مفهوم الشرط للزم من انتفاء إرادة التحصن انتفاء حرمة الإكراه على البغاء وهذا باطل، لأن حرمة الإكراه ثابتة عند عدم إرادة التحصن إجماعا.

والجواب أن هذا خرج مخرج الغالب لأن الإكراه على البغاء لا يحصل غالبا إلا وهن مريدات للتحصن.

ألا يخرج عن سؤال معين:

ص: الشرط الثاني: ألا يخرج عن سؤال معين كقوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى» فإن هذا الحديث خرج عن سؤال سائل عن صلاة الليل فقد روي في الحديث: أن رسول الله

ﷺ سئل عن صلاة الليل فقال: «صلاة الليل مثنى مثنى فإذا خشي أحدكم الصبح فليركع ركعة توتر له ما قد صلى» وإذا كان هذا وقع فيه التخصيص بالليل لأجل وقوعه في السؤال فلا مفهوم له في صلاة النهار.**

ش: ذهب مالك وجمهور العلماء إلى أن نافلة الليل والنهار مثنى مثنى، وذهب الأوزاعي وأحمد إلى اختصاص ذلك بنافلة الليل، وأن نافلة النهار أربع.

قال القاضي عياض: وقد يحتج بهذا من يقول بقول الأوزاعي وأحمد أن ذلك بالليل دون النهار، ولا حجة فيه لأنه إنما خرج كما في الحديث لسائل سأله كيف صلاة الليل وأجابه ﷺ، ولو سأله عن صلاة النهار فالله أعلم كيف كان يجيبه. اهـ

تنبيه:

أصل الحديث متفق عليه وأما زيادة السؤال فقد أخرجها أحمد وأبو داود.

ألا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره.

ص: الشرط الثالث: ألا يقصد الشارع تهويل الحكم وتفخيم أمره.

ش: إذا خرج مخرج التهويل والتغليظ فلا يعتبر مفهومه لأن الغرض منه هو تأكيد الحكم عند السامع لا تخصيص الحكم بالمذكور.

ص: كما في قوله تعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾، فإن ذلك لا يشعر بسقوط الحكم عمن ليس بمحسن ولا متق.

ش: وإنما ذكر المحسنين والمتقين تأكيدا للوجوب فيكون من خطاب التهييج والإلهاب لأن كل مسلم يرجو أن يكون من المحسنين والمتقين.

ص: قالت الحنفية ولذلك خص رسول الله ﷺ الإحداد في الذِكْر بالمؤمنات فقال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا» فلذلك أوجبوا الإحداد على الذمية المتوفى عنها زوجها، وهذا عندهم كقوله

ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم منها» وكقوله ﷺ: «لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يهجر أخاه فوق ثلاث»

ش: اختلف قول مالك في وجوب الإحداد على الكتابية فرواية ابن القاسم أنه يجب الإحداد عليها، وهو المشهور، وبهذا أخذ الشافعي، ورواية أشهب أنه لا يجب عليها، وبهذا أخذ أبو حنفية، ويدل له ظاهر الحديث لأنه لما خص المؤمنة بالذكر دل على اختصاصها بالحكم.

وأجاب الآخرون أن ذكر هذا الوصف لتأكيد التحريم، لما يقتضيه سياقه ومفهومه من أن خلافه مناف للإيمان بالله واليوم الآخر كما في حديث النهي عن سفر المرأة دون محرم وحديث النهي عن هجر المسلم أخاه فوق ثلاث فإن المقصود من التقيد بالإيمان هو التغليظ في الحكم وأن السفر والهجر مناف للإيمان بالله.

تنبيه: هكذا في النسخ: «قالت الحنفية... إلخ» ولعله تحريف من النساخ لأن الحنفية لا يوجبون الإحداد على الذمية.

قال الطحاوي في مختصره: مسألة: وجوب الإحداد على المتوفى عنها زوجها والمطلقة (وعلى المعتدة المسلمة من الوفاة والطلاق اجتناب الزينة والطيب).

قال الجصاص في شرحه: وذلك لما روته أم حبيبة وأم سلمة وغيرهما عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث، إلا على زوجها، فإنها تحد عليه أربعة أشهر وعشرًا» اهـ

فلعل الأصل قالت الشافعية أو قال بعض أصحابنا.

أن يكون المنطوق محل إشكال في الحكم فيزال بالتنصيص عليه.

ص: الشرط الرابع: أن يكون المنطوق محل إشكال في الحكم فيزال بالتنصيص عليه.

ش: إذا كان السامع يجهل حكمَ المنطوق، فإن تخصيصه بالذكر لا يدل على تخصيصه بالحكم، كمن لا يعلم مثلا وجوب الزكاة في السائمة، ويكون عالما بوجوبها في المعلوفة فيقال له: في الغنم السائمة زكاة.

ص: كما يقول أصحاب أبي حنيفة: إن الكفارة إنما نص فيها على قتل الخطأ رفعا لنزاع من يتوهم أنها لا تجب على القاتل خطأً نظرا منه أن الخطأ معفو عنه، فرفع الشرع هذا الوهم بالنص عليه، وليس القصد المخالفة بين العمد والخطأ في الكفارة.

ش: مفهوم الآية يقتضي عدم الكفارة في العمد، وبهذا المفهوم أخذ أبو حنيفة ومالك، وأجاب الشافعي أن التنصيص على الخطأ إنما كان لخفاء حكمه لأنه عُلِم من الشارع العفو عنه، ولأن الكفارة إنما وجبت لرفع المأثم بدليل أنها سميت كفارة لأنها تكفر السيئة والخطأ لا إثم فيه، ولأن الغالب في القتل هو العمد، والخطأ أمر نادر، فكان الخطأ أحوج في تنصيص الحكم عليه من العمد لما فيه من الإشكال.

تنبيه :

هكذا في النسخ «كما يقول أصحاب أبي حنيفة... إلخ» وهو تحريف من النساخ لأن أصحاب أبي حنيفة لا يرون وجوب الكفارة على العامد وإنما يراها أصحاب الشافعي وقد تقدم للمصنف نسبة القول إليهم

ألا يكون الشارع ذكر حدا محصورا للقياس عليه لا للمخالفة بينه وبين غيره.

ص: الشرط الخامس: ألا يكون الشارع ذكر حدا محصورا للقياس عليه لا للمخالفة بينه وبين غيره.

ش: اختلف الأصوليون إذا علق الشارع حكما على محصور بالعدد هل يكون التحديد بالعدد مانعا من القياس عليه أم لا؟

فقيل يمنع لأن القياس يبطل الحصر والأصح أنه لا يمنع، فإذا فهمت العلة فإنه يقاس عليه ويلغى مفهوم العدد وقد تقدم بحث ذلك.

ص: كقوله ﷺ: «خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: العقرب والفأرة والحدأة والغراب والكلب العقور» فإن مفهوم هذا العدد ألا يقتل ما سواها لكن الشارع إنما ذكرها لينظر إلى إذايتها فيلحق بها ما في معناهن.

ش: اختلف العلماء في الاقتصار على هذه الخمسة أو التعدية لما هو أكثر منها بالمعنى، فقيل: بالاقتصار عليها وهو المذكور في كتب الحنفية مستدلين بمفهوم العدد قائلين: لو لم يكن لتخصيص الحكم بهذه الخمس لبطلت فائدة التخصيص بالعدد.

وأجاب المخالفون من المالكية والشافعية أنه لا مفهوم للعدد لأن النبي ﷺ أومأ في هذا الحديث إلى العلة، وهي الفسق فدل هذا الإيماء أن الحكم يتعلق بمعاني هذه الخمس دون أسمائها وأنها إنما ذكرت لينبه على ما شاركها في العلة، لا لتخصيص الحكم بها.

تنبيه:

المشهور في الرواية «خمس» بالتنوين «فواسق»، فيكون «خمس» مبتدأً و«فواسق» خبرا، ويجوز «خمس فواسق» بالإضافة من غير تنوين، وبين الروايتين فرق دقيق.

قال ابن دقيق العيد: الإضافة تقتضي الحكم على خمس من الفواسق بالقتل، وهذا يشعر بطريق المفهوم أن الحكم مختص بهذا العدد، وأما التنوين فإنه يقتضي وصف الخمس بالفسق من جهة المعنى، وقد يشعر بأن الحكم المرتب على ذلك -وهو القتل- معلل بما جعل وصفا، وهو الفسق. فيقتضي ذلك التعميم لكل فاسق من الدواب، وهو ضد ما اقتضاه الأول من المفهوم. وهو التخصيص. اهـ

ص: وهذا كقوله ﷺ: «اجتنبوا الموبقات السبع: الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم بالباطل وأكل الربا والتولّي يوم الزحف وقذف

المحصنات الغافلات المؤمنات» فإنه ﷺ لم يقصد حصر الكبائر فيهن وإنما ذكرهن ليلحق بها ما في معناهن.

ش: يعني أنه يلحق بها كل معصية تساويها في المفسدة، وقد سأل رجل ابن عباس «كم الكبائر سبع هي؟ فقال له: هي إلى السبعمائة أقرب منها إلى سبع»، وقد أخرج هذا الحديث البخاري ومسلم.

ص: **وكأن هذا الشرط والذي قبله يرجع عنده بالمفهوم إلى الخفي من قسم مفهوم الموافقة، ولذلك قال بعضهم من شرط مفهوم المخالفة ألا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيصير موافقة.**

ش: البعض المشار إليه هو ابن الحاجب فإنه ذكر هذا الشرط في مختصره، ولا تنحصر موانع الاعتبار فيما ذكره، وقد أشار في المراقي إلى أسمائه وموانع اعتباره:

وغــير مـا مــر هــو الـمخالفه ثمــت تنبيــه الخـطاب حـالفــه
كـذاك دلـيل للخطاب انضافا ودع إذا السـاكت عـنـه خـافـا
أو جهل الحكم أو النطق انجلب للسـؤل أو جـري على الذي غلب
أو امــتنـان أو وفــاق الــواقع والجـهــل والتــأكيد عند السامع

وترجع هذا الموانع إلى أصل واحد وهو أنه إذا لاح للتخصيص فائدة غير نفي الحكم فيما عدا المنطوق تطرق الاحتمال إلى المفهوم فصار مجملا.

قال الشافعي: تعارض الفوائد في المفهوم كتعارض الاحتمالات في المنطوق يكسبه نعت الإجمال. اهـ

أنواع مفهومات المخالفة:

ص: **وإذا تقررت هذه الشروط فاعلم أن مفهومات المخالفة ترجع إلى سبعة وإن كان قد عدها بعضهم عشرة.**

ش: عدها الآمدي والقرافي عشرة لكن اختلفت طريقتهما في التفصيل وإلى طريقة القرافي أشار ابن غاز بقوله:

صـف واشترط علل ولقب ثـنيا   وعـــد ظــرفــين وحــصر إغيا

ص: وهي مفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الزمان ومفهوم المكان ومفهوم اللقب فلنعقد في كل مفهوم منها مسألة.

ش: لم يذكر مفهوم العلة والاستثناء والحصر، وقد أشار إليها ابن غاز بقوله السابق «علل» أي مفهوم العلة «ثنيا» أي مفهوم الاستثناء من الإثبات، وأما الاستثناء من النفي نحو: «ما قام إلا زيد فليس من مفهوم الاستثناء، وإنما هو من مفهوم الحصر»، وحصر: وهو يكون بلفظ «إنما» نحو «إنما الماء من الماء» وبالنفي والاستثناء نحو «لا إله إلا الله» منطوقه النفي عند الأصوليين، ومفهومه الإثبات بعكس البيانيين، وبتعريف الجزأين نحو قوله ﷺ: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم» فالتحريم محصور في التكبير والتحليل محصور في التسليم.

فأما مفهوم العلة فسبب عدم ذكره أنه يرجع إلى مفهوم الصفة، لكن فرّق بينهما القرافي أن الصفة قد تكون مكملة للعلة لا علة، فهي أعم من العلة فإن وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم، وإلا وجبت في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك، وهي مع السوم أتم منها مع العلف وقد نظم هذا الفرق شيخنا -حفظه الله وأدام نعمته علينا-:

الفـــرق بـــين صــفـة والـعله   أبــدته كــتــب عـــلـمـاء المله

مـــلك الـنـصـاب عـلـة والسائم   وصـــــف أتمــهـا بـــه الأقــاوم

لا عــــلة قـطـعا فـــلا تمـــار   في عـــدم الـزكـاة في الصـــوار

وأما مفهوم الاستثناء فإنما عد من المفهومات على قول الجمهور القائلين بأن حرف الاستثناء قرينة تبين أن المراد بالكلام هو الباقي بعد الاستثناء.

أما على قول القاضي الباقلاني القائل بأن مجموع المستثنى والمستثنى منه موضوع بإزاء الباقي بعد الاستثناء فليس هناك مفهوم المستثنى بل دل الكلام بمنطوقه على المستثنى والمستثنى منه. اهـ، قاله الشوشاي في رفع النقاب.

مفهوم الصفة:

ص: المسألة الأولى: مفهوم الصفة.

ش: المراد بالصفة عند الأصوليين لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية، فيدخل فيها الحال وليس المراد خصوص النعت فقط.

والمراد بالتقييد نقص الشيوع وتقليل الاشتراك، فخرج النعت لمجرد المدح أو الذم، أو التأكيد لأنه ليس للتخصيص في هذه الأحوال الثلاثة.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن ثمر النخل غير المأبورة للمبتاع بقوله ﷺ: «من باع نخلا قد أُبِرت فثمرها للبائع إلا أن يشترطه المبتاع». ومفهوم هذه الصفة أن النخل إن لم تؤبّر فثمرها للمشتري، وكذلك احتجاج أصحابنا على أن البكر تجبر على النكاح بعد البلوغ بقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها» فإن مفهومه أن غير الثيب لا تكون أحق بنفسها فيكون وليها أحق منها وإذا كان كذلك فله إجبارها.

ش: ذكر المصنف مثالين مشيرا بذلك أن للصفة صورتين:

الأولى: أن يذكر موصوفها سواءً كانت الصفة قبل الموصوف كما في قوله ﷺ: «إياكم وكرائم أموال الناس» أو كانت الصفة بعد الموصوف كما في الحديث المتفق عليه «مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبِّرَتْ، فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ» احتج به أصحابنا على أبي حنيفة لأنه يرى أن الثمر للبائع سواءً أبر النخل أم لم يؤبر، فمفهوم قوله «أبرت» أنه إن باع نخله قبل التأبير فإن الثمرة لا تكون له بل تكون للمشتري.

الثانية: أن يحذف موصوفها، وتنوب عنه الصفة، والجمهور على أنها معتبرة، واستظهر التاج السبكي أنها تكون حينئذ كاللقب، وعلى رأي الجمهور بنى أصحابنا فاحتجوا على جواز إجبار الأب لابنته البكر البالغ بقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها» لأن مفهوم التقييد بالثيوبة يدل أن البكر لا تكون أحق بنفسها.

وقد فرق التبريزي بين الصورتين فقال: إذا ذكرت الصفة دون الموصوف سمي بمفهوم الصفة وإذا ذكرت الصفة مع الموصوف سمي بمفهوم التقييد بالصفة ثم بنى على ذلك أن مفهوم التقييد بالصفة أقوى من مفهوم الصفة لأن مفهوم التقييد قد تعين بذكره، ومفهوم الصفة متردد بين موصوفات عديدة.

مفهوم الشرط:

ص: المسألة الثانية: مفهوم الشرط:

ومثاله احتجاج أصحابنا على أن واجد الطَوْل لا يحل له تزوج الأمة بقوله سبحانه: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ فإن مفهوم هذا الشرط أن من استطاع الطول فليس له نكاح الفتيات.

ش: سمي بمفهوم الشرط لأن الحكم فيه متعلق بشرط، وقد تقدم بحث هذا المثال في التخصيص بمفهوم الشرط.

مفهوم الغاية:

ص: المسألة الثالثة: مفهوم الغاية

ش: وهو مد الحكم بأداة الغاية مثل «إلى» و«حتى» و«اللام» وسمي بمفهوم الغاية لأن الحكم فيه مقيد بالغاية والنهاية.

ص: مثاله: احتجاج أصحابنا على أن الغسل يجزئ عن الوضوء لقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۟﴾ فإن مفهومه: إن اغتسلتم فلكم أن تقربوا الصلاة فلولا أن الغسل يجزئ عن الوضوء لم يكن للمغتسل أن يقرب الصلاة.

ش: اختلف هل يجزئ غسل الجنابة عن الوضوء؟ فرأى الشافعي في أحد قوليه أنه لايجزئ، ورأى مالك وغيره أنه يجزئ مستدلا بالآية إذ جعل فيها الغسل غاية للمنع من الصلاة، فمفهوم الغاية أنه إذا اغتسل فإنه لا يمنع منها، وقد حكى ابن عبد البر الإجماع على ذلك قائلا:

المغتسل من الجنابة إذا لم يتوضأ وعم جميع جسده، فقد أدى ما عليه، لأن الله تعالى إنما افترض على الجنب الغسل من الجنابة دون الوضوء، بقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ﴾. وهو إجماع لا خلاف فيه بين العلماء، إلا أنهم أجمعوا على استحباب الوضوء قبل الغسل تأسيا برسول الله ﷺ. اهـ

مفهوم العدد:

ص: المسألة الرابعة: مفهوم العدد.

ش: تعليق الحكم على عدد خاص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائدا كان أو ناقصا

ص: ومثاله احتجاج الشافعي على أن النجاسة إذا أصابت ما دون القلتين نجسته لقوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» فإن مفهومه أنما دون القلتين يحمل الخبث.

ش: مفهوم العدد إنما يكون حجة عند القائلين إذا ذكر نفس العدد، كقولنا في خمس من الإبل شاة، ولهذا لم يرتض تقي الدين السبكي تمثيل الأصوليين بهذا الحديث لأنه ليس فيه ذكر عدد وإنما فيه ذكر معدود، وفرق بين مفهوم المعدود وبين مفهوم العدد بأن العدد يشبه الصفة، لأن قولك: في خمس من الإبل شاة، في قوة قولك: في إبل خمس، تجعل الخمس صفة للإبل وهي إحدى صفتي الذات، لأن الإبل قد تكون خمسا وأقل وأكثر، فلما قيد وجوب الشاة بالخمس فهم أن غيرها بخلافه، فإذا قدمت لفظ العدد كان الحكم كذلك، والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه، فصار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحدا أو مثنى، ألا ترى أنك لو قلت: رجال لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم من التخصيص بالعدد فكذلك المثنى لأنه اسم موضوع لاثنين كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد. اهـ قاله في الإبهاج.

مفهوم الزمان:

ص: المسألة الخامسة: مفهوم الزمان

ومثاله احتجاج أهل الظاهر على أن النوافل بالنهار لا تتقدر بعدد معين بقوله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى» فإن مفهومه أن صلاة النهار لا تتقدر مثنى مثنى وإنما لم نقل نحن بهذا المفهوم لأنه خرج عن سؤال كما تقدم.

ش: سمي بمفهوم الزمان لأن الحكم فيه معلق بزمان، وقد استدل بمفهومه أن صلاة النهار لا تتقدر بهذا العدد فقال أبو حنيفة: الأفضل بالنهار أربع.

قال ابن حجر: واستدل بمفهومه على أنّ الأفضل في صلاة النهار أن تكون أربعا وهو عن الحنفية وإسحاق وتعقب بأنه مفهوم لقب وليس بحجة على الراجح وعلى تقدير الأخذ به فليس بمنحصر في أربع وبأنه خرج جوابا للسؤال عن صلاة الليل فقيد الجواب بذلك مطابقة للسؤال وبأنه قد تبين من رواية أخرى أن حكم المسكوت عنه حكم المنطوق به ففي السنن وصححه ابن خزيمة وغيره من طريق على الأزدي عن ابن عمر مرفوعا: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى». اهـ

تنبيهان:

الأول: هكذا في النسخ «احتجاج أهل الظاهر» ولم أجد بعد البحث الشديد نسبة هذا القول إليهم، وإنما وجدته منسوبا للحنفية، بل إن ابن حزم الظاهري يصحح حديث: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى» ويوجب العمل بمقتضاه.

قال ابن حزم في المحلى: قال بعضهم: قد صح عن النبي ﷺ: «صلاة الليل والنهار مثنى مثنى»؟ قلنا: نعم، إلا ما جاء نص فيه أنه أقل من مثنى، كالوتر وصلاة الخوف أو أكثر من مثنى كالظهر والعصر والعشاء. اهـ

وقال أيضا مستدلا على أن سجدة التلاوة ليس صلاة: وأما سجودها على غير وضوء وإلى غير القبلة كيف ما يمكن؟ فلأنها ليست صلاة، وقد قال عليه السلام: «صلاة

الليل والنهار مثنى مثنى» فما كان أقل من ركعتين فليس إلا أن يأتي نص بأنه صلاة كركعة الـخوف والـوتر وصلاة الجنازة. اهـ

الثاني: ما ذكره ابن حجر بأن مفهوم الحديث مفهوم لقب هو تابع فيه لشيخه زين الدين العراقي فإنه قال في طرح التثريب: وأجابوا عن مفهوم الرواية المشهورة بجوابين:

أحدهما: أنه مفهوم لقب وليس بحجة عند الأكثرين.

وثانيهما: أنه خرج جواب السؤال من سأل عن صلاة الليل.

مفهوم المكان:

ص: المسألة السادسة: مفهوم المكان:

ومثاله احتجاج الظاهرية على أن المعتكف يباح له مباشرة النساء في غير المسجد بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ فإن مفهومه فإن كنتم في غير المساجد فباشروهن وإنما لم نقل نحن به لأنه خرج مخرج الغالب، إذ غالب أحوال المعتكف أن يكون في المسجد ولا يخرج عنه إلا لضرورة، وقد قدمنا أنه لا يعمل بما خرج مخرج الغالب من المفهومات.

ش: سمي بمفهوم المكان، لأن الحكم فيه مقيد بمكان.

قال في البحر المحيط: شرط اعتبار المفهوم أن يذكر مستقلا، فلو ذكر على جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ فإن قوله: ﴿فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة، فإن المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقا. اهـ

تنبيه:

هكذا في النسخ (احتجاج الظاهرية) ولم أقف بعد البحث على نسبة هذا القول إليهم، وإنما وقفت على ما يقتضي موافقتهم لغيرهم من أهل العلم.

قال ابن حزم الظاهري: ولا يحل للرجل مباشرة المرأة، ولا للمرأة مباشرة الرجل في حال الاعتكاف بشيء من الجسم إلا في ترجيل المرأة للمعتكف خاصة. اهـ

وقد حكى ابن المنذر وابن عبد البر وابن العربي الإجماع على ذلك.

قال ابن المنذر: وأجمعوا على أن المعتكف ممنوع من المباشرة. اهـ

وقال ابن عبد البر في التمهيد: أجمع العلماء أن المعتكف لا يباشر ولا يقبّل.

وقال ابن العربي في المسالك: أجمع العلماء على أن من وطيء زوجته في اعتكافه عامدا في ليل أو نهار يبدأ اعتكافه، وقال ابن عباس: كانوا إذا اعتكفوا فخرج أحدهم إلى الغائط جامع امرأته ثم اغتسل، ورجع إلى اعتكافه، فنزلت الآية. اهـ

مفهوم اللقب:

ص: المسألة السابعة: مفهوم اللقب.

ش: وهو في اصطلاح الأصوليين: الاسم الجامد الذي لا يؤذن بموصوف كالعلم بأقسامه الثلاثة، واسم الجمع واسم الجنس جامدا أو مشتقا غلبت عليه الاسمية.

ص: ومثاله احتجاج الشافعية على أن التيمم لا يجوز بغير التراب بقوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا» فإن مفهومه أن غير التراب لا يكون طهورا.

ش: ورد حديثان: مطلق ومقيد، فأما المطلق فهو «جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا» وهو حديث متفق عليه، وأما المقيد فهو بزيادة: «وتربتها طهورا».

فقال الشافعية: هذه الزيادة نص في التراب والزيادة إذا كانت من الثقة فإنه يجب قبولها فيحمل المطلق على المقيد لاتحاد الحكم والسبب.

وأجاب ابن دقيق العيد عن اعتراض المالكية بأنه لقب أن في الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة، وهو الافتراق في اللفظ بين جعلها مسجدا وجعل تربتها طهورا، وهذا الافتراق في هذا السياق قد يدل على الافتراق في الحكم. اهـ

ص: واعلم أن هذه المفهومات تتفاوت في القوة والضعف على حسب ما هو مشروح في الكتب الكبار.

ش: أقواها مفهوم النفي والاستثناء ثم ما قيل إنه منطوق كمفهوم الغاية، فقد قال ابن الباقلاني: إن الغاية من المنطوق لا من المفهوم محتجا بأنهم اتفقوا فيها على التقدير، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ تقديره فإذا تطهرن فاقربوهن، والمقدر كالملفوظ.

ثم مفهوم الشرط ثم مفهوم الصفة المناسب وهو ما يتضمن نوط الحكم به مصلحة نحو في الغنم السائمة زكاة، لأن في السوم تمام نعمة الملك فناسب وجوب الزكاة، فخفة المؤونة مناسبة للمواساة بالزكاة. وإنما تأخر عن الشرط لأن بعض من قال بمفهوم الشرط خالف فيه.

ثم مطلق الصفة كما لو قال: في الغنم العفر زكاة، فلا تظهر فيه مناسبة، ويدخل فيها الظرف الزماني والمكاني لأن الظرفين يقدر فيهما الصفة، فإذا قلت: زيد في الدار، فالمراد كائن فيها. وإذا قلت: القيام يوم الجمعة، فالمراد واقع يوم الجمعة، والكون والوقوع صفتان.

ثم مفهوم العدد وإنما تأخر عن الوصف غير المناسب لإنكار قوم له، ثم مفهوم الحصر إذا كان بتقديم المعمول.

وإلى هذا الترتيب أشار في المراقي:

أعلاه لا يرشد إلا العلما ... فما لمنطوق بضعف انتمى
فالشرط فالوصف الذي يناسب ... فمطلق الوصف له يقارب
فعدد ثمت تقديم يلي ... وهو حجة على النهج الجلي

ص: لكن مفهوم اللقب لم يقل به أحد من العلماء إلا الدّقّاق وبعض الحنابلة فهذا تمام الكلام في المفهوم وبه تم الكلام في القول.

ش: لم يعتبر الجمهور مفهوم اللقب لأن بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل، فإذا انعدمت كان انعدامها مقتضيا لانعدام الحكم، لأن عدم العلة علة لعدم المعلول، وأما اللقب فهو خال من رائحة التعليل.

وأما من اعتبره فاحتج أنه لا فائدة في ذكره إلا نفي الحكم عن المسكوت عنه.

وأجيب بأن المرجح لتخصيصه بالذكر أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود، وإلى هذا أشار في المراقي:

أضعفها اللقب وهو ما أبي ... من دونه نظم الكلام العربي



متضح الدلالة من جهة الفعل

ص: القسم الثاني من أقسام المتن: الفعل: أعني بذلك فعله ﷺ وقد تقرر في فن أصول الدين عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم عن المعاصي.

ش: العصمة: تخصيص القدرة بالطاعة، فلا تخلق لهم قدرة على المعصية، وقد أجمعت الأمة على عصمتهم من الكبائر وصغائر الخسة عمدا أو نسيانا أو غلطا، وأما الصغائر التي لا خسة فيها فقال بامتناعها في حقهم مطلقا طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين، ولم تقع منهم قط، وما يوهم الوقوع محمول على خلاف الأولى، أو وقوعه قبل النبوءة.

ص: فإذا فعل النبي ﷺ فعلا علمنا أنه غير معصية

ش: وغير مكروه أيضا، بل لا يفعلون المباح إلا لقصد التشريع لأممهم أو لقصد التقوي على طاعة الله، وإلى ذلك أشار في المراقي:

والأنبياء عصموا مما نهوا ... عنه ولم يكن لهم تفكه
بجائز بل ذاك للتشريع ... أو نية الزلفى من الرفيع

هل يدل فعل النبي ﷺ على الوجوب أم لا؟

ص: وقد اختلف في حكم فعله ﷺ.

ش: هذا إذا كان الفعل مجهول الصفة، أما ما علمت صفته فلا خلاف أن أمته مثله فيه، وسيأتي بيان ذلك.

ص: أقوال العلماء.

ش: بلغت هذه الأقوال خمسة: فقيل بالوجوب وقيل بالندب وقيل بالإباحة وقيل بالتوقف وقيل بالتفصيل وهو المختار عند المصنف كما سيأتي.

ص: وأشهرها القول بالوجوب.

ش: قال القرافي: وهو الذي نقله أئمة المالكية في كتبهم الأصولية والفروعية، وفروع المذهب مبنية عليه.

ص: وحكاه ابن خويز منداد عن مالك، وقال رأيته في موطئه يستدل بأفعاله ﷺ كما يستدل بأقواله.

ش: نقل المازري عنه ذلك في البرهان وبه قال الأبهري وابن القصار، وإلى هذا القول أشار المراقي:

وكل ما الصفة فيه تجهل   فللوجوب في الأصح يجعل

ص: ويرى هؤلاء أن فعله يدل على الوجوب من قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾.

ش: الآية تدل على وجوب متابعته، والمتابعة: هي الإتيان بمثل فعله، فيكون مثل فعله واجبا.

أجاب المخالف بأن المراد بالمتابعة هي المتابعة في الفعل على الوجه الذي فعله، أي إن كان الرسول فعله على قصد الوجوب كانت المتابعة هي الإتيان بالفعل على قصد الوجوب، وإن كان على قصد الندب فالمتابعة هي الإتيان على قصد الندب.

ص: ومن قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾.

ش: الأخذ ههنا هو الامتثال والأمر للوجوب، فيكون امتثال ما أتى به الرسول واجبا، ومن جملة ما أتى به فعله الذي لم تعلم صفته فيكون امتثاله واجبا.

أجاب الآخرون أن قوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ﴾ بمعنى ما أمركم، والذي يدل على ذلك أنه ذكر في مقابلة قوله: وما نهاكم، والأمر لا يتناول الفعل فلا يكون الفعل الذي لم تعلم صفته واجبا.

ص: والتحقيق أنه إن ظهر من النبي ﷺ أنه قصد بفعله ذلك القربة إلى الله تعالى.

ش: بأن كان عبادة، وهذا التحقيق هو ما اختاره ابن الحاجب في مختصره فإنه قال: والمختار: إن ظهر قصد القربة فندب وإلا فمباح. اهـ

ص: فهو مندوب لأن ظهور قصد القربة فيه يوضح رجحان فعله على تركه.

ش: لأنه لو لم يكن الفعل راجحا لم تقصد به قربة، فلزم الوقوف عند الرجحان، وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب.

ص: والزيادة منتفية بالأصل وذلك هو معنى الندب.

ش: يعني أن خصوصية الوجوب -وهو الذم على الترك- زيادة لم تثبت لأن الأصل عدم الذم بترك الفعل إذ البراءة الأصلية ثابتة، وإذا كان راجحا ولم يكن واجبا تعين أن يكون مندوبا.

ص: وإن لم يظهر منه قصد قربة ففعله ذلك محمول على الإباحة لأن صدوره دليل على الإذن فيه، والزيادة على ذلك منتفية بالأصل وذلك هو معنى الإباحة.

ش: يعني بقوله: والزيادة على ذلك منتفية بالأصل «أن خصوصية الوجوب والندب لم تثبت إذ لا وجوب ولا ندب إلا بدليل، ولم يثبت دليل وإذا ثبت الجواز وانتفى الوجوب والندب تعين الإباحة».

الخلاف في دلالة الفعل على الوجوب مقيد بأربعة شروط:

ص: إذا تقرر هذا فحمل الكلام في الأفعال مشروط بأربعة شروط:

ألا يكون جبليا:

ص: الشرط الأول: ألا يكون جبليا كالأكل والشرب والنوم والقيام والقعود فإن الأفعال الجبلية لا يلزمنا أن نتأسى به ﷺ فيها فلا يلزم أن نأكل إذا أكل ولا أن ننام إذا نام.

ش: لأنه لم يفعله لأجل التشريع بل باقتضاء الطبع، فهذا القسم حكمه الإباحة، وقيل: بالاستحباب، وقد حكى هذا القول المازري في شرح البرهان، قال: وذهب قوم إلى أنه يستحب لنا أن نفعل مثل ما فعل من أفعاله المباحة. اهـ.

ولما حج ابن عمر ﷺ كان يجر خطام ناقته حتى يبركها في موضع بركت فيه ناقة النبي ﷺ تبركا بآثاره الطاهرة ومواطن نعاله الشريفة، وإلى هذا القسم أشار ابن عاصم:

والفعل منه إن يكن في العاده ... ففي اقتفاء نهجه السعاده

وهو لمقتضى الجواز يقتضي ... فحسبنا منه الرضا بما رضي

أن لا يكون خاصا به:

ص: الشرط الثاني: ألا يكون الفعل خاصا به ﷺ كالتهجد بالليل فإنه خاص به في الوجوب، وكالزيادة على أربع زوجات فإنه خاص به في الإباحة.

ش: لسنا متعبدين بهذا الفعل الخاص على الوجه الذي تعبد هو به، وإن كنا قد نتعبد به على وجه آخر، كالضحى والتهجد، فإنهما مندوبان في حقنا، واجبان في حقه، والدليل على أنه مندوبان في حقنا هو قوله ﷺ لا فعله.

ص: ومن ذلك أنه ﷺ أعتق صفية وتزوجها وجعل عتقها صداقها فلا يجوز ذلك لغيره عندنا، والمخالف يرى أن ذلك ليس بخاص به.

ش: قال ابن رشد في البيان: خرّج البخاري عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ «أعتق صفية وجعل عتقها صداقها»، ورأى ذلك مالك من خواص النبي ﷺ، لأنه نكاح بغير صداق كالموهوبة التي خص بها دون المؤمنين، فلم يجز لأحد أن يفعله. اهـ.

ألا يكون بيانا لمجمل:

ص: الشرط الثالث: ألا يكون بيانا لما ثبت مشروعيته فإنه إذا كان بيانا فحكمه تابع لما هو بيان له.

ش: الفعل إن كان بيانا فله جهتان:

الأولى: جهة البيان، وهو من هذا الجهة تابع لما بينه إن كان واجبا فواجب، وإن كان مندوبا فمندوب.

الثانية: جهة التشريع،وهو من هذه الجهة واجب مطلقا، واتباع التأسي له إنما هو في الجهة الأولى.

ص: **فقد يكون البيان بالقول كقوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي» فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وكذلك قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم».**

ش: يعني أنه قد يكون الدليل على كون هذا الفعل بيانا لمجمل هو قوله ﷺ كالأفعال الصادرة عن الرسول عليه السلام في الصلاة فإنها بيان لمجمل، والدليل على أنها بيان لمجمل هو قوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي».

وقد استدل الفقهاء على وجوب كثير من أفعال الصلاة بفعله ﷺ لأنهم يرون أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ خطاب مجمل، بينه الفعل، والفعل المبين للمجمل يأخذ حكم ذلك المجمل.

وقد بحث ابن دقيق في هذا الاستدلال قائلا: الخطاب المجمل يتبين بأول الأفعال وقوعا. فإذا تبين بذلك الفعل لم يكن ما وقع بعده بيانا، لوقوع البيان بالأول. فيبقى فعلا مجردا، لا يدل على الوجوب اللهم إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بيانا، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل، بل قد يقوم الدليل على خلافه، كرواية من رأى فعلا للنبي ﷺ. وسبقت له ﷺ مدة يقيم الصلاة فيها. وكان هذا الراوي الرائي من أصاغر الصحابة، الذين حصل تمييزهم ورؤيتهم بعد إقامة الصلاة مدة، فهذا مقطوع بتأخره، وكذلك من أسلم بعد مدة إذا أخبر برؤيته للفعل. وهذا ظاهر في التأخير. وهذا تحقيق بالغ. اهـ، قاله في الإحكام.

ص: وقد يكون البيان بقرينة.

ش: يعني أنه قد يكون الدليل على أن هذا الفعل وقع بيانا لمجمل هو قرينة حالية كما إذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقعت الحاجة إلى بيانه، ففعل فعلا صالحا للبيان فإنه يتضح كون ذلك الفعل بيانا لذلك القول المجمل بقرينة الحال.

ص: كما روي أنه ﷺ قطع يد السارق من الكوع فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾.

ش: لما قطع النبي ﷺ عند الحاجة إلى القطع بعد قوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ كانت قرينة الحال دالة على أن هذا الفعل بيان.

أن لا يكون معلوم الحكم:

ص: الشرط الرابع: ألا يكون قد علم حكمه قبل ذلك فإنه إن علم أنه واجب أو سنة في أصل المشروعية فأمته مثله.

ش: لأن الأصل عدم الخصوصية، وقيل أمته مثله في العبادة خاصة، وقيل حكمه كحكم ما لم تعلم صفته.

ومما يعلم به الحكم:

- النص: كما إذا قال مثلا: هذا الفعل واجب، أو مندوب، أو جائز.
- كونه بيانا لمجمل وقد تقدم.
- كونه امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو إباحة، فيكون حكمه حكم الممتثل، كما لو تصدق بدرهم امتثالا لإيجاب التصدق به، فعلم وجوبه من امتثاله.

وإلى هذا أشار في المراقي:

وغيره وحكمه جلي فالاستوا فيه هو القوي
من غير تخصيص وبالنص يرى وبالبيان وامتثال ظهرا

الفعل إما أن يثبت في محل الحكم إجمالا أو تفصيلا:

ص: فإذا تقررت هذه الشروط فنقول أما القسم الأول وهو الذي ظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى فلا يخلو إما أن يثبت الفعل إجمالا في محل الحكم أو تفصيلا.

ش: أراد بهذا التقسيم أن يبين كيفية الاستدلال بفعله ﷺ على حكم من الأحكام، ووجوه الاعتراض عليه من الخصم لأنه إن استدل بفعل ثبت في محل الحكم إجمالا كان لخصمه أن ينازعه فيما فعل، وإن استدل بفعل ثبت في محل الحكم تفصيلا كان لخصمه أن ينازعه في مقتضى الفعل.

أن يثبت في محل الحكم إجمالا:

ص: أما الإجمال فكاحتجاج الشافعية على أن مسح الرأس يستحب فيه التكرير ثلاثا بما روي أن النبي ﷺ توضأ ثلاثا.

ش: محل الحكم هو مسح الرأس، وفعله ﷺ هو الوضوء ثلاثا، فيدل ظاهره من الإطلاق على أنه مسح رأسه ثلاثا، فالفعل هنا دل إجمالا لا تفصيلا على تكرير مسح الرأس.

ص: فيقول أصحابنا هذا ليس بصريح في تكرار المسح بل الظاهر أنه لا يتناوله لأن الوضوء مأخوذ من الوضاءة وهي النظافة، والنظافة مخصوصة بالغسل فكأنه قال غسل رسول الله ﷺ ثلاثا.

ش: نازعهم أصحابنا في حقيقة ما فعل النبي ﷺ، فقالوا: لا نسلّم أنه مسح ثلاثا لأن قوله: «توضأ ثلاثا» معناه غسل، لأن الوضوء في اللغة هو النظافة وما تحصل به الوضاءة، وذلك إنما يحصل بالغسل دون المسح.

ص: والجواب عند الشافعية أن الوضوء في لسان الشرع يتناول مسح الرأس، ويتأيد هذا بما ورد في الخبر أن رسول الله ﷺ: «توضأ مرة مرة» وقال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، ومعلوم أن الصلاة لا تقبل إلا بوضوء مشتمل على مسح الرأس، فعلمنا أن الوضوء مشتمل على مسح الرأس في قوله توضأ رسول الله ﷺ ثلاثا.

ش: ذكر في الجواب وجهين:

الأول: أن الشافعي بيّن أن الوضوء في عرف الشرع هو الغسل والمسح جميعا، فوجب أن يحمل على عرف الشرع، لا على مقتضى اللغة.

والثاني: أنه بُيّن من جهة القرينة أن المراد به الغسل والمسح، وذلك أنه ورد في حديث آخر: «توضأ مرة مرة»، ومعلوم قطعا أنه قوله: «توضأ مرة، مرة» يرجع إلى مسح الرأس مع غسل الأعضاء لقوله: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به» فوجب أيضا أن يكون قوله: «توضأ ثلاثا» راجعا إلى مسح الرأس مع غسل الأعضاء.

أن يثبت في محل الحكم تفصيلا:

ص: **وأما التفصيل فكاحتجاج أصحابنا على وجوب الطهارة في الطواف بما روي أن رسول الله ﷺ طاف بالبيت وهو على طهارة.**

ش: محل الحكم هو الطهارة في الطواف وفعله ﷺ ثبت فيه تفصيلا لأنه طاف وهو على طهارة.

ص: **فتقول الحنفية: لا يلزم من ذلك الوجوب لأن فعله ﷺ لا يدل على الوجوب.**

ش: الحنفي يسلّم ما فعله عليه السلام، لكنه ينازع أصحابنا في مقتضى فعله، فلا يسلّم أن مقتضاه الوجوب.

ص: **والجواب عند أصحابنا: إما ببيان أنه دليل على الوجوب بما يذكرونه في أصول الفقه، وإما أنه بيان للطواف الواجب في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ وهو من المناسك، وقد قال ﷺ: «خذوا عني مناسككم» وإذا كان بيانا للواجب فهو واجب.**

ش: حاصله أن للمالكي جوابين:

الأول: أن يقول فعله عندي يقتضي الوجوب، وإن لم تسلّم، أقمت لك الدليل عليه.

والثاني: أن يقول: هذا بيان لمجمل واجب في القرآن، وبيان الواجب واجب.

ص: ومثل ذلك احتجاج أصحابنا على وجوب القيام في الخطبة بما روي أن النبي ﷺ أنه كان يخطب قائما.

ش: أخرج مسلم في صحيحه: «كان رسول الله ﷺ: يخطب يوم الجمعة قائما، ثم يجلس، ثم يقوم».

قال النووي في شرح مسلم: حكى ابن عبد البر إجماع العلماء على أن الخطبة لا تكون إلا قائما لمن أطاقه، وقال أبو حنيفة يصح قاعدا وليس القيام بواجب.

ص: والحنفية لا تحمل فعله ﷺ على الوجوب فلا توجب القيام في الخطبة.

ش: ذهب الكرخي من الحنفية إلى أن فعله ﷺ يحمل على الإباحة، وتبعه الجصاص واختاره صاحب التوضيح.

ص: وأصحابنا يبينون أنه للوجوب بما في أصول الفقه، أو يرونه بيانا لصلاة الجمعة وتابعِها الواجب وبيان الواجب واجب.

ش: تقدم بيان بعض أدلتهم، ومن أدلتهم أن الوجوب أحوط وأبعد من لحوق الإثم لأنه على احتمال الندب والإباحة لا يقتضي ترك الفعل إثما، وعلى احتمال الوجوب يقتضي الترك الإثم، وقد أجاب القائلون بعدم الوجوب أن الاحتياط إنما يشرع حيث تقدم وجوب كما في الصلاة المنسية من الخمس إذ لم يعلم عينها أو كان ثبوته هو الأصل كوجوب صوم اليوم الموفي الثلاثين إذا لم ير هلال شوال لأن الأصل بقاء رمضان وأما ما احتمل غير ذلك ولا وجوب ولا أصل فيه فليس موضع احتياط كصوم يوم الشك في هلال رمضان.

ص: ومثل ذلك احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا على وجوب الترتيب في الوضوء بما روي أنه ﷺ: توضأ فغسل وجهه ثم يديه ثم مسح رأسه ثم غسل رجليه.

ش: محل الحكم هو الترتيب وقد ثبت فيه فعل النبي ﷺ تفصيلا، لكن المروي عن الشافعي هو حمل فعله على الندب، وهو اختيار إمام الحرمين.

ص: وربما يثبتون أنه توضأ مرتبا بطريقة أخرى.

ش: هذه طريقة قياس الخلف، وهو قياس يقصد به إثبات المطلوب بإبطال نقيضه.

ص: فيقولون لو لم يتوضأ مرتبا لتوضأ منكسا، ولو توضأ منكسا لوجب التنكيس لأن فعله ﷺ دليل على الوجوب، فدل أنه توضأ مرتبا، وإذا توضأ مرتبا كان الترتيب واجبا لما تقدم من دلالة فعله ﷺ على الوجوب.

ش: المطلوب هو وجوب الترتيب، ونقيضه هو التنكيس، وبيان إبطال هذا النقيض أنّ النبي ﷺ توضأ مرة مرة ثم قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، فقال الشافعية: في هذا الحديث دلالة على أنه توضأ مرتبا لأنه لو لم يتوضأ مرتبا لتوضأ غير مرتب أي منكسا ولو توضأ منكسا لوجب التنكيس، فلا يقبل الله الصلاة إلا بوضوء منكس، وهذا اللازم باطل اتفاقا، فتحقق المطلوب وهو أنه ﷺ توضأ مرتبا، فلا يقبل الله الصلاة إلا بالترتيب.

قال الماوردي في الحاوي: روى أُبيّ بن كعب أن النبي ﷺ توضأ مرة، مرة ثم قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، ولا يجوز أن يكون توضأ منكسا لأنه يقبل مرتبا، ثبت أنه توضأ مرتبا، ودل على أنه لا يجوز منكسا. اهـ

وبهذا يتبين أنه لا يتم الاستدلال على إثبات المطلوب إلا بضميمة هذا الحديث حتى يكون الفعل المتنازع فيه واحدا معينا، إما أن يكون مرتبا وإما أن يكون منكسا.

ص: وأما القسم الثاني وهو الذي لا يظهر فيه قصد القربة إلى الله تعالى فغاية ما يدل عليه جواز الفعل.

ش: قال إمام الحرمين: فأما فعله المرسل الذي لا يظهر وقوعه منه على قصد القربة فقد ذهب طوائف من حشوية الفقهاء إلى أنه محمول على الوجوب كالذي سبق في القرب وقد عزى ذلك إلى ابن سريج بعض النقلة وهذا زلل وقدْر الرجل عن هذا أَجَلُّ. اهـ

ص: وهذا كاحتجاج الحنفية على جواز نكاح المُحرِم بما روي أنه ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم فإذا كان ذلك مباحا في حقه فهو في حقنا كذلك، وقد أباح له ﷺ نكاح زوج دَعِيِّه زيد بن حارثة بقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا﴾ وعلله بقوله سبحانه: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِيٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ﴾ فأفادت العلة اقتداءنا به في الإباحة ورفع الحرج.

ش: يقول مخالفهم من المالكية والشافعية قد وجدنا اختصاصه ﷺ ببعض الأفعال، ووجدنا الاشتراك أي اشتراك النبي والأمة في البعض، وهذا الفعل أي تزوجه لميمونة يحتمل أن يكون مما اختص به، ويحتمل أن يكون من غير ما اختص به، وعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف.

أجاب الحنفية أن الأصل عدم الخصوصية بدليل أن الله تعالى إنما أباح للنبي ﷺ زوجة ابنه بالتبني ليتأسى به المؤمنون، رفعا للحرج عنهم فلولا أن ما ثبت في حقه يتناول غيره، لكان هذا التعليل عبثا. اهـ

الترك يفيد عدم الوجوب:

ص: خاتمة:

ويلحق بالفعل في الدلالة التركُ، فإنه كما يستدل بفعله ﷺ على عدم التحريم يستدل بتركه على عدم الوجوب.

ش: يعني أن النبي ﷺ إذا كان لا يفعل حراما لكونه معصوما فكذلك لا يترك واجبا، فإذا ترك شيئا كان ذلك دليلا على عدم وجوب فعله، لأنه لو كان واجبا لما تركه، واختلف هل يدل على وجوب تركه أم لا؟

الذي يفهم من كلام الأصوليين أنه لا يجب على الأمة أن تتأسى به في تركه بل يجوز لها فعله.

قال في البحر المحيط: لم يتعرضوا لتركه عليه السلام، وقد احتج القائلون بعدم دلالة الفعل على الوجوب أنه لو دل عليه لدل الترك على الوجوب، وقال ابن السمعاني:

إذا ترك الرسول ﷺ شيئا وجب علينا متابعته فيه، ألا ترى أنه ﷺ لما قدم إليه الضب فأمسك عنه، وترك أكله: أمسك عنه الصحابة وتركوه إلى أن قال لهم: «إنه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه» وأذن لهم في تناوله. اهـ

فتحصل من هذا أن تركه ﷺ لشيء إنما يستفاد منه عدم وجوب الفعل، وأما وجوب الترك فلا يستفاد منه إلا عند ابن السمعاني.

ص: وهذا كاحتجاج أصحابنا على عدم وجوب الوضوء مما مسته النار بما روي أنه ﷺ أكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ.

ش: رواه مالك في موطئه قال الباجي: وعلى ترك الوضوء مما مست النار جميع الفقهاء في زماننا وإنما كان الخلاف فيه في زمان الصحابة والتابعين ثم وقع الإجماع على تركه. اهـ

ص: وكاحتجاجهم على أن الحجامة لا تنقض الوضوء بما روي أنه ﷺ احتجم ولم يتوضأ وصلى.

ش: رواه الدارقطني، وخالف في ذلك أبو حنيفة، فقال ينقض الوضوء إن بلغ الخارج من الدم ملء الفم.

سكوته ﷺ عن الحكم:

ص: ومما يلحق به أيضا في الدلالة على عدم الحكم سكوته ﷺ على حكم لو كان مشروعا لبينه.

ش: اختلف الأصوليون إذا حدثت حادثة بحضرة النبي ﷺ وسكت عن الحكم فيها، فلم يحكم فيها بشيء، فهل يجوز أن نحكم في نظيرها باجتهادنا، أو لا يجوز الحكم في نظيرها بشيء، بل نسكت كما سكت ﷺ عنها.

ص: ومثاله احتجاج الشافعية على أن من أفطر في قضاء رمضان ناسيا فلا قضاء عليه بما روي أن رجلا قال يا رسول الله نسيت وأكلت وشربت وأنا صائم فقال: «الله أطعمك وأسقاك» فقالوا: لو كان القضاء واجبا لبينه.

ش: هذا دليل على نفي الإثم والمؤاخذة، وأما حكم القضاء فلم يتعرض النبي ﷺ له، فقال الشافعية لما سكت النبي ﷺ عن حكم القضاء كان دليلا على عدم الحكم به، والتمثيل بهذا بالحديث إنما هو على رواية أبي داود، وأما رواية الدارقطني فقد تعرض لحكم القضاء صريحا ففيها أن النبي ﷺ قال له «الله أطعـمك وسقاك ولا قضاء عليك».

ص: وكذلك احتجاجهم على أن المرأة لا كفارة عليها في الوقاع في رمضان بما روي أن رجلا قال: واقعت أهلي في رمضان فقال ﷺ: «أعتق رقبة» فلو وجبت على المرأة كفارة لبيّنه ﷺ ولأمره بتبليغ ذلك لأهله كما أمر أنيسا في حديث الرجل الذي فجرت امرأته فقال: «اغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها».

ش: اختلفوا في وجوب الكفارة على المرأة إذا مكنت طائعة فوطئها الزوج: هل تجب عليها الكفارة أم لا؟ وللشافعي قولان:

أحدهما: الوجوب. وهو مذهب مالك وأبي حنيفة. وأصح الروايتين عن أحمد.

الثاني: عدم الوجوب عليها واختصاص الزوج بلزوم الكفارة، وهو المنصوص عند أصحاب الشافعي من قوليه، ودليلهم أنه لو وجبت الكفارة على المرأة لأعلمها النبي ﷺ بذلك، كما في حديث أنيس.

ص: واعلم أن من شرط هذا الاستدلال بيان أن الوقت وقت حاجة للبيان بحيث يكون التأخير معصية.

ش: لأنه إذا لم يكن وقت حاجة لم يكن سكوته ﷺ دليلا على عدم الحكم لأنه يجوز له التأخير إلى وقت الحاجة إليه.

ص: فلذلك لم نقل نحن بسقوط القضاء عمن أفطر ناسيا ولا بسقوط الكفارة عن المرأة في الوقاع، ونرد ما احتجت به الشافعية بأن القضاء والكفارة غير واجبين على الفور، فلا يلزم من تركه ﷺ بيان الحكم على الفور سقوط الحكم وإنما أمر أنيسا على الفور لأنه حد بلغ الإمام ببينة فوجب القيام به على الفور وهذا تمام الكلام على الفعل.

ش: قضاء رمضان لا يجب على الفور اتفاقا بين الشافعي المستدل بالحديث والمالكي والحنفي المعترضين عليه، فإذا كان القضاء غير واجب على الفور لم يكن سكوته دليلا على عدم القضاء، لجواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

أما الكفارة فعند أبي حنيفة تجب على الفور وعند الشافعي على التراخي، وعند أهل المذهب فيه قولان، فإذا أراد الشافعي أن يبين أن الوقت وقت حاجة فلابد أن يبين أن الكفارة على الفور وهو لا يقول بذلك.

التقرير

ص: القسم الثالث من أقسام المتن التقرير.

ش: صورته: أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول أو فعل بين يديه أو في عصره، وعلم به ولا خلاف أنه يدل على رفع الحرج، لكن اختلفوا في ثلاثة أشياء.

أحدهما: أنه إذا دل التقرير على انتفاء الحرج، فهل يختص بمن قرّر، أو يعم سائر المكلفين؟ فذهب إمام الحرمين إلى أنه يعم واختاره المازري، ونقله عن الجمهور.

الثاني: إذا أقر النبي ﷺ واحدا من أمته على خلاف مقتضى العموم فإن تقريره يكون تخصيصا للعموم في حق ذلك الواحد قطعا، وأما في حق غيره فإن تبين في ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه في تلك العلة، وإن لم يتبين فالمختار عند ابن الحاجب أنه لا يتعدى إلى غيره، واختار السبكي التعميم وإن لم يظهر المعنى.

الثالث: هل الإباحة التي يقتضيها التقرير إباحة عقلية أم إباحة شرعية ؟، وللسبكي بحث في ذلك أورده في المنهاج.

ص: اعلم أن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ ولا على معصية لأن التقرير على الفعل معصية، والعاصم له من فعل المعصية عاصم له من التقرير عليها، ومن شرط التقرير الذي هو حجة أن يعلم النبي ﷺ وأن يكون قادرا على الإنكار.

ش: شرط القدرة على الإنكار ذكره ابن الحاجب وتبعه من بعده، وبحث فيه الزركشي فقال:

في هذا الشرط نظر فقد ذكر الفقهاء من خصائصه عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لأنه لا يقع منه خوف على نفسه بعد إخبار الله بعصمته

في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾ ولأن الله ضمن له النصر والظفر بقوله: ﴿إِنَّا كَفَيۡنَٰكَ ٱلۡمُسۡتَهۡزِءِينَ﴾ وحينئذ فلا يعقل هذا الشرط.

ص: وألا يكون قد بين حكمه قبل ذلك بيانا يسقط عنه وجوب الإنكار.

ش: فإن كان النبي ﷺ قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل وعلم إصرار ذلك الفاعل على فعله كمشي الكافر إلى الكنيسة لم يدل سكوته على جوازه.

إذا وقع حكم بين يدي النبي ﷺ فأقره:

ص: فإذا تقرر هذا فالإقرار إما على الحكم، وإما على الفعل فهذان فصلان

الفصل الأول: إذا وقع الحكم بين يديه ﷺ فأقره على ذلك كان دليلا على أنه حكم شرعي في المسألة.

ش: إذا سمع النبي ﷺ قولا فسكت كان حكمه حكم قوله عليه السلام وكذلك إذا أخبر بحضرته بشيء ولم ينكر عليه سواء كان دينيا أو دنيويا، فإنه يفيد سكوته ظنا بصدق الخبر، كما اختاره ابن الحاجب، وقال المتأخرون: يفيد قطعا بصدقه، لكن لا يفيد الظن ولا القطع إلا بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون هناك حامل للمخبر على الإقرار بالكذب، كما إذا كان مكرها على الكذب للدفع به عن نفس أو مال معصومين فلا يدل سكوته على صدقه.

والثاني: أن لا يوجد من النبي ﷺ حامل على ترك الإنكار، بأن كان المخبر كافرا معاندا لا ينفع فيه الإنكار، وقد أنكر عليه قبل ذلك مرارا فلا يكون سكوته دليلا على صدقه، وإلى هذا أشار في المراقي:

ومودع من النبي سمعا يفيد ظنا أو يفيد قطعا
وليس حامل على الإقرار ثم مع الصمت عن الإنكار

ص: وذلك كاحتجاج أصحابنا على أن حكم قذف الزوج لزوجته الحد وأن اللعان مسقط له.

ش: إذا قذفها بصريح الزنا كأن يقول رأيتها تزني أو ما هذا الحمل مني، أما مجرد القذف فقد اختلف أهل المذهب فيه.

ص: خلافا للحنفية القائلين بأن حكمه اللعان فإن تعذر وجب الحد.

ش: مذهب الحنفية أنه إن أبى عن اللعان حبس حتى يلاعن، أو يكذب نفسه فإن كذب نفسه حد.

ص: بقول العجلاني للنبي ﷺ الرجل يجد مع امرأته رجلا إن قتل قتلتموه وإن تكلم جلدتموه وإن سكت سكت عن غيظ، فسكت النبي ﷺ فدل على إصابته في الحكم.

ش: أخرجه البخاري، والحنفية يسلمون دلالة التقرير على إصابته في الحكم لكنهم يرونه منسوخا بآية اللعان لأن في الحديث فأنزلت آية اللعان فقال النبي ﷺ لهلال بن أمية: «قد أنزل الله فيك وفي صاحبتك قرآنا فأتني بها»

ص: وفي معنى هذا التقرير تقريره ﷺ على حجة يحتج بها بين يديه كما احتج مجزز المدلجي بالشبه فقال حين رأى أقدام زيد وأسامة وقد غطيا رؤوسهما إن هذه الأقدام بعضها من بعض فصدقه رسول الله ﷺ.

ش: ولهذا تمسك الشافعي في جواز إثبات النسب بالقيافة باستبشار النبي ﷺ وترك إنكاره لقول المدلجي، وقد اعترض ابن العربي على الاستدلال بأن ترك إنكار الرسول عليه السلام لقول المدلجي لا يدل على جواز إثبات النسب بالقيافة.

ووجه الاعتراض: أن النبي عليه السلام إنما لم ينكر على المدلجي لأنه وافق الحق، إذ «الولد للفراش»، فلو أنكر عليهم لتوهم أنه عليه السلام ينفيه عنه، لا أنه قرر أن النسب يثبت بالقيافة، وإنما استبشر لأن المنافقين أنكروا أن يكون ابنه، لبياض زيد وسواد أسامة، وهم يعتقدون القيافة، والنبي عليه السلام تأذى من قول المنافقين، فلما قال مجزز ما قال وهم يعتقدون حكم القيافة، لزمهم على أصلهم الذي هو القيافة أن يكون ابنه، وأن يكونوا كاذبين فيما تخرصوا، فاستبشر بما يلزمهم مما يسلمونه.

وأجاب ابن الحاجب عن اعتراض ابن العربي: بأن القيافة إذا لم تكن طريقا لإثبات النسب لم يجز للنبي ترك إنكارها وإن كانت موافقة للحق، لأن موافقة الحق لا تمنع الإنكار إذا كان الطريق منكرا لأنه سكوته لأجل أحقية الشيء يوهم أحقية طريقه وإلزام الخصم إنما حصل بالقيافة المتقررة عنده وإنكار الرسول ﷺ القيافة لا يرفع إلزام الخصم لأنه يمكن إلزام الخصم بالأصل الذي تقرر عنده وإن كان الملزم منكرا لذلك الأصل.

ص: واعلم أن الصحابة رضوان الله عليهم قد فهموا الصواب بين يدي النبي ﷺ بتركه الإنكار ألا ترى إلى حديث جابر قال أحلف بالله بأن ابن صياد هو الدجال لأني سمعت عمر بن الخطاب يحلف بالله أن ابن صياد هو الدجال بين يدي رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه.

ش: اختلف أهل الأصول إذا أخبر شخص بحضرته ﷺ عن أمر ليس بحكم شرعي، يحتمل أن يكون مطابقا وألا يكون، فهل يكون سكوته دليلا على مطابقته؟

فقال بعضهم لا يكون دليلا وأجابوا عن حديث ابن صياد بثلاثة أجوبة:

الأول: أن النبي ﷺ لم يسكت بل ذكر ما يفهم أنه متردد في أمر ابن صياد.

الثاني: أن هذا أمر غيبي والأمور الغيبية قد يكون الجهل بها مطلوبا بخلاف الأحكام الشرعية فإن العلم بها مطلوب وبيانها واجب فيكون التقرير خاص بها، وهذان الجوابان لتاج الدين السبكي فإنه قال في الأشباه: لم ينكره إنكار من نفي كونه الدجال بدليل أنه لم يسكت على ذلك بل أشار إليه أنه متردد، ففي الصحيحين أنه ﷺ قال لعمر: «إن يكن هو فلن تسلط عليه، وإن لم يكن هو فلا خير لك في قتله»، فردده في أمره، فلما صار عمر يحلف على ذلك صار حالفًا على غلبة ظنه، والبيان قد تقدم من النبي ﷺ ثم هذا سكوت عن حلف على أمر غيب لا على حكم شرعي، ولعل مسألة السكوت والتقرير مختصة بالأحكام الشرعية لا الأمور الغيبة التي قد يكون طلب الجهل بها واقعًا فليتأمل ذلك. اهـ.

الثالث: أن تقريره ﷺ لعمر إنما يدل على جواز اليمين على حسب الظن وهذا جواب ابن دقيق العيد فإنه قال في الإلمام: والأقرب عندي أنه لا يدل لأن مأخذ المسألة ومناطها أعني كون التقرير حجة هو العصمة من التقرير على باطل وذلك يتوقف على تحقق البطلان، ولا يكفي فيه تحقق العصمة. نعم، التقرير يدل على جواز اليمين على حسب الظن، وأنها لا تتوقف على العلم لأن عمر حلف على حسب ظنه وأقره عليه. اهـ.

إذا وقع الفعل بين يديه ﷺ

ص: الفصل الثاني: الفعل بين يديه ﷺ.

اعلم أن الفعل إما أن يكون بين يديه ﷺ وإما أن يكون واقعا في زمانه ﷺ، والواقع في زمانه إما أن يكون مشتهرا وإما أن يكون خفيا فهذه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الفعل الواقع بين يديه ﷺ

ومثاله احتجاج الشافعية على قضاء فوائت النوافل في الأوقات الممنوعة بما روى قيس بن فهر قال: «أتى رسول الله ﷺ وأنا أصلي ركعتين بعد صلاة الصبح فقال: ما هاتان الركعتان يا قيس؟ فقلت يا رسول الله: لم أكن صليت ركعتي الفجر فهما هاتان الركعتان فسكت ﷺ».

ش: تقدم أن النبي ﷺ إذا أقر واحدا من أمته على خلاف مقتضى العموم فإن تقريره يكون تخصيصا للعموم في حق ذلك الواحد قطعا.

وأما في حق غيره فإن تبين في ذلك الواحد معنى حمل عليه كل من شاركه في تلك العلة، وإن لم يتبين ففيه خلاف، فإذا تبين ذلك فإن الشافعية يرون إقرار النبي ﷺ لقيس بن فهر هو تخصيص لعموم حديث: «نهى عن الصلاة بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس» لأن علة تقرير النبي ﷺ لصلاة قيس هو كونها نافلة ذات سبب، فيحمل على قيس كل من شاركه في هذه العلة.

ص: المسألة الثانية: ما وقع في زمانه ﷺ وكان مشهورا.

ومثاله احتجاج الشافعية على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل بما روي أن معاذا كان يصلي العشاء مع رسول الله ﷺ ثم ينصرف إلى قومه فيصلي بهم، فهي له تطوع ولهم فريضة، وليس هذا في القوة كالأول لاحتمال أن يكون لم يبلغه ﷺ، وإن كان الغالب على الظن بأن الغالب على رسول الله ﷺ كان يعلم الأئمة الذين يصلون في قبائل المدينة لاسيما وقد ورد في الخبر أن أعرابيا شكى معاذا إلى النبي ﷺ مما يطوّل في الصلاة فقال له النبي ﷺ: «أفتّان أنت يا معاذ».

ش: استدل بهذا الحديث الشافعي على صحة اقتداء المفترض بالمتنفل بناء على أن معاذا كان ينوي بالأولى الفرض وبالثانية النفل، وأجاب المالكية والحنفية أنه لا حجة فيه لاحتمال ألا يكون بلغ النبي ﷺ.

قال ابن رشد في مسائله: لا حجة في فعل معاذ لجواز ذلك إذ ليس في الحديث أن رسول الله ﷺ، علم ذلك من فعله، فأقره عليه، وجوزه له فلعله فعل ذلك قبل أن يعلم. اهـ

تنبيه:

قال ابن حجر: «هي له تطوع ولهم فريضة» هو حديث صحيح رجاله رجال الصحيح، وأما رد الطحاوي لها باحتمال أن تكون مدرجة فجوابه أن الأصل عدم الإدراج حتى يثبت التفصيل. اهـ

ص: المسألة الثالثة: وهو ما وقع في زمانه ﷺ وكان خفيا

ومثاله احتجاج بعض العلماء أن التقاء الختانين من دون إنزال لا يوجب الغسل بقول بعض الصحابة رضوان الله عليهم: كنا نُكسِل على عهد رسول الله ﷺ ولا نغتسل، وهذا يقوى فيه احتمال عدم علمه ﷺ، فلذلك كان الصحيح أن مثل هذا ليس بحجة بخلاف الأولين، فهذا تمام الكلام في التقرير وبه تم الكلام في اتضاح الدلالة.

ش: تبع في هذا التفصيل أبا إسحاق الشيرازي وابن السمعاني وآخرين فإنهم فرقوا بين أن يكون ذلك الفعل مما لا يخفى غالبا فيكون حكمه الرفع وبين ما يخفى فيكون حكمه الوقف.

قال أبو إسحاق في اللمع: وأما ما يجوز إخفاؤه عليه وذلك مثل ما روي عن بعض الأنصار أنه قال كنا نجامع على عهد رسول الله ﷺ ونكسل ولا نغتسل، فهذا لا يدل على الحكم لأن ذلك يفعل سرا ويجوز ألا يعلم به رسول الله ﷺ وهم لا يغتسلون لأن الأصل ألا يجب الغسل فلا يحتج به في إسقاط الغسل، ولهذا قال علي كرم الله وجهه حين روي له ذلك: أعلم رسول الله ﷺ؟ فأقركم عليه فقالوا: لا فقال: فمه. اهـ

ولقد ذهب الجمهور من المحدثين وأصحاب الفقه والأصول إلى أن الصحابي إذا قال كنا وأضافه إلى زمن النبي ﷺ فإنه يكون مرفوعا مطلقا سواءً كان مما يخفى أم لا، وعللوه بأن غرض الراوي بيان الشرع، وذلك يتوقف على علم النبي ﷺ وعدم إنكاره.

قال العراقي في ألفيته:

وقوله: كنا نرى إن كان مع عصر النبي من قبيل ما رفع

تنبيهان:

الأول: قال النووي: «يُكسِل» ضبطناه بضم الياء ويجوز فتحها يقال أَكسَل الرجل في جماعه إذا ضعف عن الإنزال وكَسِل أيضا بفتح الكاف وكسر السين والأول أفصح. اهـ

الثاني: قال ابن دقيق العيد: والحكم عند جمهور الأمة هو وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال، وخالف في ذلك داود وبعض أصحابه الظاهرية، وخالفه بعض الظاهرية ووافق الجماعة. اهـ



الباب الثالث:
النسخ

ص: الباب الثالث: في كون الأصل النقلي مستمر الحكم.

ومعناه أنه غير منسوخ، فلنتكلم في النسخ وينحصر الكلام فيه وفي مقدمة تشتمل على شرح حده وفيما يهم ويكثر تداوله بين الناس من مسائله.

أما المقدمة فاعلم أن حد النسخ رفع الحكم الشرعي بالدليل الشرعي المتراخي عنه.

ش: قيده بالحكم الشرعي ليخرج العقلي، كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية فإن رفعه لا يسمى نسخا، وقيده بالتراخي ليخرج المتصل بالحكم، كالاستثناء والشرط، والصفة، لأنه بيان لغاية الحكم، ولا يسمى نسخا، وعبر بالدليل ليشمل الكتاب، والسنة قولا، وفعلا، وعدل عن التعبير بالخطاب كما هي عبارة الكثير منهم لأنه يخرج جواز النسخ بالفعل كنسخ الوضوء مما مست النار بأكل النبي ﷺ من الشاة ولم يتوضأ فإنه لا خطاب فيه.

هل النسخ رفع أم بيان؟

ص: وقيل إنهاء الحكم الشرعي.

ش: هذا مذهب جمهور الفقهاء فإنهم عرفوا النسخ بأنه الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي فيجعلون النسخ تخصيصا وبيانا، أي أن الخطاب الثاني بين أن الأزمنة بعده لم يكن ثبوت الحكم فيها مرادا من الخطاب الأول كما أن

التخصيص في الأفراد كذلك ولا فرق بين النسخ والتخصيص على هذا إلا في خصلة واحدة وهي أن التخصيص يجوز أن يكون مقترنا مع الأمر، ولا يجوز ذلك في النسخ، وإلى هذا الخلاف أشار في المراقي:

رفـــع لـحــكـم أو بيان الزمن   بمحـــكـــم القـــرآن أو بالســـنن

ص: وذكر القاضي أبو بكر بن الطيب أن حقيقته الرفع.

والفرق بينهما بالمثال أن من استأجر دارا سنة فتمت السنة فيقال قد انتهى عقد الإجارة ولا يقال ارتفع، ولو انهدمت الدار في أثناء السنة لقيل ارتفع ولا يقال انتهى.

ش: لا خلاف بين الفريقين أي القائلين بأنه رفع كالقاضي أبي بكر والقائلين بأنه بيان كإمام الحرمين أن الخطاب يقتضي الدوام في اعتقادنا، وإنما الخلاف بينهما: هل يقتضي الدوام في نفس الأمر أو لا يقتضيه؟

يرى القاضي أنه يقتضيه لأن النسخ بمنزلة الفسخ، فكما أن الإجارة إلى شهر مثلا يمكن فسخها في أثناء الشهر لأن شأنها أن تدوم إلى تمام الشهر، فكذلك النسخ لا يكون إلا فيما شأنه أن يدوم، وأما بعد الشهر فلا يمكن الفسخ لعدم الدوام، فيقتضي الخطاب عنده الدوام إلا أن يبطله الناسخ.

وقال الإمام: لا يقتضي الخطاب الدوام في نفس الأمر، وإنما يقتضي الحكم إلى الغاية التي بينها النسخ.

ص: والرفع يقتضي كون الرافع أقوى من المرفوع لاستحالة أن يرفع الأضعف ما هو أقوى منه.

ش: يعني أن النسخ إذا كان رفعا تعين في الرافع أي الناسخ أن يكون أقوى من المرفوع وهو المنسوخ لأن القاعدة العقلية والشرعية: أن الأقوى لا يرفع بالأضعف

قال في البحر المحيط في ذكره لشروط النسخ: الخامس: أن يكون الناسخ أقوى من المنسوخ أو مثله، فإن كان أضعف منه لم ينسخه، لأن الضعيف لا يزيل القوي.

قال إلْكِيا: وهذا مما قضى به العقل، بل دل الإجماع عليه، فإن الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد. اهـ

ص: وأما الانتهاء فلا يلزم منه ذلك لأن المنتهي ينتهي بنفسه ولا يلزم أن يكون ما ينتهي إليه أقوى منه.

ش: يعني أن النسخ إذا كان بيانا للانتهاء فإن البيان لا يشترط فيه أن يكون المبيِن أقوى من المبيَن فيجوز أن يبين المقطوع بالمظنون والقوي بالضعيف إذ البيان مجرد إرشاد للمطلوب بالنص، لا رفع له، فجاز بما هو أضعف سندا أو دلالة.

قال في المراقي:

وبين القاصر من حيث السند ... أو الدلالة على ما يعتمد

ص: وعلى هذا الأصل.

ش: أي في الفرق بين حقيقة الرفع وحقيقة الإنهاء.

ص: اختلف أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة في نكاح الزوج الثاني هل يهدم ما دون الطلقات الثلاث أو لا؟، فأصحابنا يقولون لا ينهدم ما دون الثلاث بنكاح الزوج الثاني لأن نكاح الزوج الثاني غاية للتحريم اللازم عن الثلاث لقوله تعالى:﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾.

ش: يقول أصحابنا: لا تأثير للغاية في إثبات ما بعدها بل هي منهية فقط، فإذا انتهى المغيا ثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الصوم فإن حرمة الأكل والشرب تنتهي بالليل ثم يثبت الحل بالإباحة الأصلية، فكذا ههنا بإصابة الزوج الثاني تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق، وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة.

ص: فلا يلزم من كونه غاية لشيء أن يكون غاية لما دونه.

ش: لأن الغاية بمنزلة البعض من المغيا، لتوقف صيرورتها غاية على وجوده، وقد جعل الشارع هنا الزوج الثاني غاية للحرمة بالنص، فلابد من وجود الحرمة أولا

حتى توجد الغاية، فمن حلف لا يكلم فلانا في رجب حتى يستشير أباه فاستشاره قبل رجب لم يعتبر في حق اليمين، إذ اليمين أوجبت تحريم الكلام بعد رجب إلى غاية الاستشارة، فقبل رجب لا حرمة فلا تكون الاستشارة غاية لها.

ص: **والحنفية يقولون هو رافع لحكم الثلاث الذي هو التحريم وحكم الثلاث أقوى من حكم ما دونها، فلما كان رافعا للأقوى كان دفعه لما دونه أولى.**

ش: ذهب أبو حنيفة إلى أن نكاح الثاني مثبت حلا جديدا وهادم لحكم الثلاث فإذا جاز أن يهدم الثلاث فمن باب أولى ما دونها، والخلاف بين الحنفية أنفسهم في هذه المسألة قوي،

فذهب محمد بن الحسن إلى موافقة مالك والشافعي ورجحه كثير من أئمة الحنفية.

ص: **وإنما اشترطنا في الحكم أن يكون شرعيا لأن رفع البراءة الأصلية ليس بنسخ.**

ش: تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ في الاصطلاح كالخمر والربا فإن تحريمهما بعد ما كانا على حكم الأصل لا يعد نسخا لحكم الإباحة الأصلية، وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية لا يسمى رفعه نسخا.

قال الزركشي في البحر: ولهذا رد أصحابنا ما نقل عن مالك أن الكلام كان مباحا في الصلاة في ابتداء الإسلام على الإطلاق، ثم نسخ بما لا يتعلق بمصلحة الصلاة بالإجماع وبقي ما سواه على أصل الإباحة، فقالوا: هذا ليس بنسخ لأن إباحة الكلام لم تكن بخطاب من جهة الشرع وإنما كان الناس منه على الأصل. اهـ

قال ابن حجر في الفتح: وأجيب بأن الذي يقع في الصلاة ونحوها مما يمنع أو يباح إذا قرره الشارع كان حكما شرعيا فإذا ورد ما يخالفه كان ناسخا. اهـ

ص: **وإلا لزم أن يكون كل حكم مشروع ناسخا لأنه رفع البراءة الأصلية.**

ش: يعني أن كل حكم يقتضي إيجابا أو تحريما فهو رافع لحكم البراءة فلو كان رفع البراءة نسخا لكان كل خطاب يقتضي تحريما أو إيجابا ناسخا.

ص: وإنما اشترطنا أن يكون بدليل شرعي لأنه إذا ارتفع بدليل عقلي لا يكون نسخا.

ش: قال القرافي في نفائس الأصول: النسخ بيان مدة الحكم والعقل يتعذر عليه بيان المدة وإنما يعلم ذلك بالسمع، فإن العقل لا يفرق بين زمان وزمان، بل الكل في نظر العقل سواء. اهـ

ولقد عيب على الرازي قوله في المحصول: يكون النسخ بالعقل في حق من سقط رجلاه فإنه يسقط عنه غسل الرجلين. اهـ

ص: كما لو كان المكلف نائما أو جن فإن الحكم يرتفع بذلك، وليس رفعه بدليل شرعي بل عقلي.

ش: اعترض بعضهم التمثيل بالنائم والمجنون لأن رفع الحكم الشرعي عنهما ليس بدليل عقلي بل بدليل شرعي، وهو قوله -ﷺ-: «رفع القلم عن ثلاث» فالأولى أن يمثل بالموت.

وأجيب أنه لا فرق بين الميت والنائم والغافل في رفع الحكم عنهم، لأنا علمنا بالعقل أن شرط التكليف: التعقل، وكما أن الميت لا يعقل التكليف، فكذلك النائم والغافل لا يعقلان التكليف، وأما قوله -ﷺ- «رفع القلم عن ثلاث» فهو دليل على أن الرافع هو النوم والنسيان، لا أن الرافع هو هذا القول.

ص: وإنما اشترطنا أن يكون متراخيا عن الحكم تحرزا من الغاية فإنها لا تكون ناسخة للحكم، فالصيام إذا انتهى إلى الليل فأفطر الصائم لا يقال إن فريضة الصيام قد نسخت في حقه لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾، فهذا تمام المقدمة فلنتكلم على المسائل.

ش: تبع في ذكر هذا القيد بعض الأصوليين، وقولهم في التعريف: «رفع حكم» يغني عن هذا القيد، إذ ليس في الغاية وغيره من المخصصات المتصلة رفع الحكم، لأن الرفع إنما يكون بعد الثبوت، وليس في شيء منها ثبوت الحكم، لأنها تخصيصات. والتخصيص يبين أنه غير مراد. اهـ

هل الزيادة على النص نسخ أم لا؟

ص: المسألة الأولى: الزيادة على النص المطلق ليست بنسخ عندنا وعند الشافعية.

ش: الزيادة على النص إما ألا تتعلق بحكم النص أصلا أو تتعلق به، فإن لم تتعلق به فليست نسخا له إجماعا، وذلك كزيادة إيجاب الصوم بعد الصلاة فإنه ليس نسخا لإيجاب الصلاة بالإجماع، وإن تعلقت الزيادة بحكم النص المزيد عليه فلها ثلاثة أحوال لأن تلك الزيادة إما جزء له، أو شرط، أو لا جزء ولا شرط، مثال كونها جزءا له: زيادة ركعة في الصبح، أو عشرين سوطا في حد القذف فتصير الصبح ثلاث ركعات، والركعة الثالثة جزء منها، وحد القذف مئة سوط، والعشرون الزائدة جزء منها.

ومثال كونها شرطا: زيادة الطهارة في الطواف.

ومثال كون الزيادة لا جزءا ولا شرطا: التغريب على الجلد في زنى البكر، إذ الجلد لا يتوقف على التغريب توقف الكل على جزئه، ولا توقف المشروط على شرطه، وليس شيء من ذلك نسخا عندنا.

ص: خلافا للحنفية.

ش: قالوا: لأن الزيادة تضمنت رفع الحكم سواءً كان زيادة شرط أو زيادة جزء كزيادة الركعتين مستدلين بأن السلام كان واجبا بعد الركعتين فبطل ذلك وصار في موضع آخر أي بعد الأربع.

ص: وأصحابنا يرون أن تلك الزيادة لم ترفع حكما شرعيا فلا تكون ناسخة.

ش: لم يسلم الجمهور أن الزيادة تضمنت رفع حكم شرعي لأن السلام يجب أن يكون آخر الصلاة ثنائية كانت أو ثلاثية أو رباعية وكونه في آخر الصلاة لم يبطل، بل هو باق على حاله.

ص: نعم لو تقدم حكم في تلك الزيادة ثم ارتفع لكان نسخا.

ش: تبع في هذا التفصيل ابن الحاجب فإنه اختار أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ لأن النسخ حقيقة في رفع حكم شرعي بدليل شرعي، وما خالفه ليس بنسخ، فلو قال الشارع مثلا في السائمة زكاة، وكان مفهوم المخالفة مرادا من لفظ الشارع ثم قال: في المعلوفة زكاة، كانت هذه الزيادة نسخا لأن عدم وجوب الزكاة في المعلوفة كان حكما شرعا دل عليه قوله: «في السائمة زكاة» فارتفع هذا الحكم بقوله: في الغنم المعلوفة زكاة.

ص: ويتبين هذا بمثالين:

المثال الأول: قراءة الفاتحة فرض عندنا في الصلاة لقوله ﷺ: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»، وقوله ﷺ: «كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج»، والطمأنينة واجبة في الركوع والسجود عندنا لقوله ﷺ في حديث الأعرابي: «ثم اركع حتى تطمئن راكعا» والطهارة شرط في صحة الطواف عندنا لقوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة» ولأنه طاف على طهارة وفعله دليل على الوجوب، وعند الحنفية القراءة المطلقة هي الواجبة ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ﴾ والفاتحة زيادة، والركوع المطلق هو الفرض من قوله سبحانه: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾، والطمأنينة زيادة والطواف المطلق هو الفرض من قوله سبحانه:﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ والطهارة زيادة، فلو وجبت هذه الزيادة لكانت نسخا للمُطْلَقَات الثابتة بالقرآن، والأخبار الموجبة لهذه الزيادات أخبار آحاد وأخبار الآحاد لا تكون ناسخة للقرآن لأن المظنون لا ينسخ المقطوع.

ش: رتب الحنفية دليلهم في هذه المسائل على مقدمتين:

مقدمة صغرى: أن هذه الزيادة الواردة في أخبار الآحاد نسخ للقرآن.

ومقدمة كبرى: أن نسخ القرآن بخبر الآحاد لا يجوز.

وأصحابنا ينازعونهم في المقدمتين معا فأما في المقدمة الصغرى فلا يسلمون أن زيادة الفاتحة في الصلاة والطمأنينة في الركوع والطهارة في الطواف نسخ

للمطْلقات الثابتة بالقرآن بل هي بيان للمجمل أو تخصيص للعموم فقوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا۟ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ هو تخصيص للعموم لأن عموم النص يقتضي إجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة فأخرج خبر الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن فهو نقصان من النص لا زيادة عليه، وكذلك خبر الآحاد في الفاتحة فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ ومثل ذلك خبر الواحد في الطمأنينة فقد اختلف فيها أهل المذهب على قولين فمن يرى وجوبها رأى أن خبر الواحد بيان لقوله تعالى: ﴿ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾

وأما المقدمة الكبرى فلا يسلمون أن خبر الواحد لا يجوز أن يكون ناسخا للقرآن بل يقولون هو جائز لأن خبر الواحد وإن كان مفضيا إلى الظن، لكن العمل به مستند إلى قاطع، وذلك القاطع أوجب علينا العمل بالظن، ولولاه لما صرنا إلى العمل به. فوجوب العمل به مقطوع، فعلى هذا ما رفعنا المقطوع بمظنون، لكن لم يقع النسخ عندهم بأخبار الآحاد مع جوازه عقلا، وإلى هذا أشار في المراقي:

والنسخ بالآحاد للكتاب ليس بواقع على الصواب

ص: المثال الثاني: التغريب يجب عندنا مع الجلد لقوله ﷺ: «جلد مئة وتغريب عام» والحنفية يرونه زيادة على الجلد المذكور في القرآن، وهو نسخ ونسخ القرآن بالآحاد لا يجوز، والفرق بين المثال الأول وهذا المثال هو أن الزيادة في المثال الأول صفة في الأصل المزيد عليه، والزيادة هنا متميزة عن الأصل المزيد عليه.

ش: تقدم أن الزيادة إن تعلقت بالمزيد عليه فلها ثلاثة أحوال لأنها إما أن تكون زيادة جزء فيه كزيادة ركعة في الصبح أو زيادة شرط فيه كزيادة الطهارة في الطواف وإما أن تكون لا شرطا ولا جزءً، كزيادة تغريب عام على الجلد، فإن كانت جزء أوشرطا فإنها تكون زيادة صفة في الأصل المزيد عليه كالطهارة في الطواف لأن إطلاق الآية يقتضي جواز الطواف للمكلف سواءً كان متطهرا أم لا، وخبر الآحاد يقتضي زيادة صفة في المكلف وهو أن يكون متطهرا.

ص: لا يقال إن الطهارة متميزة عن الطواف لأننا لسنا نعني بالطهارة الوضوء بل صفة المكلف الحاصلة حين الطواف بدليل أنه لو أحدث بعد الوضوء لم يطف لأن الطهارة حين الطواف لم تحصل.

ش: الطهارة تطلق شرعا على معنيين:

أحدهما: الصفة الحكمية القائمة بالأعيان، وقد عرفها ابن عرفة بقوله صفة حكمية توجب لموصوفها جواز استباحة الصلاة به أو فيه أو له.

يعني بقوله: (به) إن كان محمولا للمصلي، وبقوله: (فيه) إن كان مكانا له وبقوله: (وله) إن كان الموصوف بها نفس المصلي.

الثاني: رفع الحدث وإزالة النجاسة كما في قولهم: الطهارة واجبة.

فإذا تبين ذلك فإن المراد هو المعنى الأول أي الصفة الحكمية القائمة بالمكلف، وهي صفة اعتبارية يعتبرها المعتبر عند وجود سببها وليست صفة حقيقة يمكن رؤيتها وتميزها بالحس.

ص: وإنما يرى أصحابنا أنها ليست بنسخ لأن العبادات المطلقة المأمور بها من حيث هي لا تنافي شيئا من القيود فأجزأت ولم يجب قيد معين، فإذا وجب القيد المعين كان زيادة على وجوب الأصل لا رافعا له.

ش: يعني أن المطْلقات من حيث هي هي تحتمل سلب القيد وثبوته، وإذا كانت تحتمل القيد فلا منافاة ولا مضادة بينها وبين شيء من القيود، فإذا أمرنا الشارع بعتق رقبة فإن الرقبة من حيث هي هي لا تنافي قيد الإيمان فإذا زيد قيد الإيمان فيه لم تكن تلك الزيادة نسخا لعدم المنافاة.

ص: كعبادة زيدت على عبادة فلا تكون الثانية ناسخة لحكم الأولى.

ش: يعني أن الزيادة المستقلة كزيادة إيجاب الصوم، بعد الصلاة ليس نسخا لإيجاب الصلاة بالإجماع، فكذلك زيادة قيد من القيود.

إذا نسخ المنطوق هل يلزم من ذلك نسخ الحكم أم لا؟

ص: المسألة الثانية: اختلف إذا نسخ المنطوق هل يلزم من ذلك نسخ المفهوم أم لا؟ والمسألة مسألة بحث ونظر.

ش: أما مفهوم الموافقة فلا يلزم من نسخ المنطوق نسخه، فيجوز على الصحيح نسخ الأصل دون الفحوى كنسخ التأفيف دون تحريم الضرب، وكذلك نسخه دون أصله كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف، لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران، فجاز نسخ كل واحد منهما مع بقاء الآخر، إذ لا ارتباط بينهما عقلا، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل الارتباط بينهما بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من المنطوق إلى المفهوم، وهو لا يوجب اللزوم في الحكم، وإلى المذهب الصحيح أشار المراقي بقوله:

وجاز بالفحوى ونسخه بلا ... أصل وعكسه جوازه انجلى

ورأى أكثر الأصوليين التلازم بينهما لأن الفحوى لازم لأصله وتابع له، ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع، فلا يجوز نسخ واحد منهما دون الآخر، وإلى رأي الأكثر أشار المراقي بقوله في صدر البيت:

ورأي الاكثرين الاستلزام ... وبالمخالفة لا يرام

وأما مفهوم المخالفة فإنه يجوز نسخه دون أصله كقوله: «إنما الماء من الماء»، فإنه نسخ مفهومه بقوله: «إذا التقى الختانان» مع بقاء حكم المنطوق، وهو وجوب الغسل من خروج المني، وأما نسخ أصله دونه فمستبعد لأنه تابع لأصله فيرتفع بارتفاعه.

وإلى هذا أشار بقوله في المراقي:

وهي عن الأصل لها تجرد ... في النسخ وانعكاسه مستبعد

ص: وأما مفهوم الموافقة فمثاله احتجاج الحنفية على أن الحر يقتل بالعبد بقوله ﷺ: «من قتل عبده قتلناه ومن جرحه جرحناه».

ش: أخرجه أحمد والأربعة، قال ابن العربي: لم يصح سندا ولا نقلا، ولا قال به أحد ممن يلتفت إليه. اهـ

ص: فإذا وجب ذلك في عبده فوجوبه في عبد غيره أحرى وأولى،فيقول أصحابنا هذا الخبر منسوخ عندكم لأنكم لا تقولون بأن الحر يقتل بعبده.

ش: لا خلاف أنه لا يقتل الحر بعبده وهذا يدل على أن منطوق الحديث منسوخ ونسخ المنطوق يستلزم نسخ الفحوى عند الأكثر، والفحوى هنا هو قتله بغير عبده.

ص: والجواب عندهم أنهم يستدلون بفحوى الخطاب وإن كان أصله منسوخا إذ لا يلزم نسخ الفحوى من نسخ أصلها.

ش: هذا الجواب مبني على عدم التلازم بين الأصل والفحوى في النسخ، وهو الصحيح.

ص: وأما مفهوم المخالفة فمثاله احتجاج أصحابنا على أن الوصية للأجانب غير فرض بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ فمفهومه أنها لغير الوالدين والأقربين أنها غير فرض.

ش: الوصية مندوبة إلا أن يكون عليه حق يخشى تلفه على صاحبه إن لم يوص له فتجب. وأوجبها الظاهرية مطلقا مستدلين بقوله ﷺ: «مَا حق امرىء مُسلم لَهُ شَيْء يُرِيد أَن يُوصي فِيهِ يبيت لَيْلَتَيْنِ إلاَّ ووصيته مَكْتُوبَة عِنْده» متفق عليه.

ص: ويقول أهل الظاهر هذه الآية منسوخة بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث»

ش: قيل: هذا الخبر مجمع على قبوله، فخرج عن طريق أخبار الآحاد فهو ناسخ للآية، وقيل هذا من نسخ المتواتر للكتاب لأن الحديث كان متواترا في الصدر الأول.

وقيل النسخ وقع بآية المواريث وأكد النبي ﷺ نسخها ببيانه والإيضاح عنه، ولهذا قال: «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث» فكان هذا بيانا

وإخبارا عن زوال وجوب الوصية للوارث، لا نسخا، وقيل هو تخصيص لا نسخ لأن الوصية جائزة لغير الوارث إذا كان قريبا.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الآية لها جهتان في الدلالة جهة منطوق وجهة مفهوم فلا يلزم من نسخ مقتضى إحدى الجهتين نسخ مقتضى الأخرى.

ش: المنسوخ هو جهة المنطوق أي وجوب الوصية للأقارب دون جهة المفهوم أي عدم وجوب الوصية لغير الأقارب لكن تقدم آنفا أن نسخ المنطوق دون المفهوم مستبعد عند الأصوليين.

دلائل النسخ:

ص: المسألة الثالثة: اعلم أن الأصل النقلي يعلم كونه منسوخا بوجوه منها متفق عليه ومنها مختلف فيه: فمن ذلك أن ينقل عن النبي ﷺ كونه منسوخا بالصريح.

ش: هذا شروع منه في بيان الطريق الذي يعرف به النسخ وهو إما لفظي أو معنوي.

فأما اللفظي فهو النص من الشارع على النسخ صريحا كما لو قال ﷺ: هذا ناسخ وهذا منسوخ، أو تضمنا كما في هذه الأحاديث.

النص:

ص: كقوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فادخروها، وكنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا وكنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»، فهذه الأخبار علم منها الحكم المنسوخ.

ش: أخرجه مسلم، وقد اختلف العلماء في قوله: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي» هل هو نسخ للنهي مطلقا بحيث لا يعود الحكم ولو دفت دافة أو يعود الحكم بعودها؟ فالقول الأول صححه النووي، بل حكى عليه ابن عبد البر الإجماع، والثاني اختاره القرطبي ولم يره نسخا وفرق بين النسخ ورفع الحكم برفع علته.

قال في المفهم: وقوله ﷺ: «إنما نهيتكم من أجل الدافَّة التي دفَّت»، هذا نصٌّ منه ﷺ على أن ذلك المنع كان لعلَّة، ولما ارتفعت ارتفع المنع المتقدِّم، لارتفاع موجبه، لا لأنه منسوخ.

وهذا يبطل قول من قال: إن ذلك المنع إنما ارتفع بالنسخ، لا يقال: فقد قال ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فادَّخروا»، وهذا رفعٌ لحكم الخطاب الأول بخطاب متأخر عنه. وهذا هو حقيقة النسخ، لأنَّا نقول: هذا لَعمرُ الله ظاهر هذا الحديث، مع أنه يحتمل أن يكون ارتفاعه بأمر آخر غير النسخ، فلو لم يَرِد لنا نص بأن المنع من الادِّخار ارتفع لارتفاع علّته، لما عدلنا عن ذلك الظاهر وقلنا: هو نسخ، كما قلنا في زيارة القبور، وفي الانتباذ بالحنتم المذكورين معه في حديث بريدة، لكن النص الذي في حديث عائشة ﷺ في التعليل بين: أن ذلك الرفع ليس للنسخ بل لعدم العلة، فتعين ترك ذلك الظاهر والأخذ بذلك الاحتمال لعضد النص له.

ثم قال: الفرق بين رفع الحكم بالنسخ، ورفعه لارتفاع علته: أن المرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدًا، والمرفوع لارتفاع علته يعود الحكم لعود العلة. فلو قدِم على أهل بلدة ناسٌ محتاجون في زمان الأضحى، ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعةٌ يسدُّون بها فاقتهم إلا الضحايا، لتعيَّن عليهم: ألا يدَّخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ.

ص: ومما احتج به بعض أصحابنا على طهارة جلد الميتة بعد الدباغ قوله ﷺ: «أيما إهاب دبغ فقد طهر».

ش: تقدم أن مشهور المذهب هو رواية ابن القاسم عن مالك بأن الجلد لا يطهر بالدباغ وعن مالك رواية أخرى بطهارته وبها أخذ جماعة من أصحابه مستدلين بهذا الحديث.

ص: فيقول الحنابلة هذا منسوخ بقوله ﷺ: «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فإذا أتاكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»

ش: فهذا صريح في نسخ كل خبر ورد في طهارة الجلد بالدباغ، والخلاف في جلد الميتة على وجهين:

الأول: طهارته بالدباغ فقد اتفق كل من رأى الدباغ مؤثرًا أنه يؤثر في إثبات الطهارة الكاملة سوى مالك في الرواية المشهورة عنه فإنه منع أن يؤثر الطهارة الكاملة، وإنما يؤثر في اليابسات، وفي الماء وحده من بين سائر المائعات.

الثاني: جواز الانتفاع به بعد الدباغ فذهب الجمهور إلى جوازه وخالف أحمد بن حنبل فقال: لا ينتفع به ولا يستعمل في جامد ولا غيره، ورأى هذا الحديث.

فإذا تبين ذلك فإن المخالف في طهارة الجلد بعد الدباغ هو مالك في الرواية المشهورة عنه وكذلك أحمد بن حنبل لأنه يرى حرمة الانتفاع به.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الحديث إنما أشار به إلى ما رخص فيه حين مر بشاة ميتة فقال «هلا انتفعتم بجلدها» قيل يا رسول الله إنها ميتة فقال: «إنما حرم أكلها» فلما أباح الانتفاع بجلدها إباحة مطلقة من دون تقييد بدباغ أشار في هذا الخبر إلى تحريمه لا إلى تحريم الانتفاع بالجلد بعد الدباغ، والذي يدل على ذلك أن الإهاب اسم للجلد الذي لم يدبغ فقوله ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» إنما أشعر بتحريم الانتفاع بالجلد قبل الدباغ وأما بعده فلا.

ش: أصحابنا الذين يرون طهارة الجلد بالدباغ بينوا أن النسخ من شرطه التعارض، ولا تعارض بين حديث: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» وبين حديث: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» لأنهما لم يتواردا على محل واحد، لأن الأول في المدبوغ، والثاني في غير المدبوغ لأن الإهاب في اللغة هو الجلد الذي لم يدبغ كما قال الخليل، فإذا تبين أنه خاص بغير المدبوغ فإنه يكون ناسخا لحديث: «هلا انتفعتم بجلدها» لأن ظاهره العموم في جواز الانتفاع بكل جلد مدبوغا كان أو لا، ويؤكد هذا العموم قوله: «إنما حرم أكلها» فحصر حرمة الانتفاع بها في الأكل فمفهوم الحصر أنه يجوز الانتفاع بها في غير الأكل، ولهذا كان الزهري قول

يستمتع بجلد الميتة على كل حال ووافقه الليث وأجاز بيعه وابتياعه قبل الدباغ، فلما قال ﷺ: «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فإذا أتاكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب» نسخ جواز الانتفاع بغير المدبوغ وبقي المدبوغ على أصل العموم، وإنما كان نسخا لا تخصيصا لأنه ورد بعد العمل بالعام.

الإجماع:

ص: ومن ذلك أن ينعقد الإجماع على خلاف الحكم وإن لم يعلم الناسخ فالإجماع عندنا ليس بناسخ لكنه متضمن للناسخ.

ش: ذهب الجمهور على أن الإجماع لا يكون ناسخا. لأن الإجماع لا يكون إلا بعد وفاة النبي ﷺ، والنسخ لا يكون بعد وفاته، لكن يصح أن يكون دليلا على النسخ لأن لأمة لا تجتمع على الخطأ، فإذا رأيناهم قد أجمعوا على خلاف ما ورد به الشرع كان إجماعهم دليلا على النسخ لا أنه رافع للحكم، إلى دليل الإجماع والنص أشار المراقي:

الاجماع والنص على النسخ ولو   تضمنا كلا معرفا رأوا

ص: ومثاله ما روي أن رسول الله ﷺ أمر بقتل شارب الخمر في المرة الرابعة ثم انعقد الاجماع بعد ذلك على أنه يحد ولا يقتل فعلمنا أن الخبر الأول منسوخ.

ش: قال الترمذي في آخر كتابه: ليس في كتابي حديث أجمعت الأمة على ترك العمل به إلا حديث ابن عباس في الجمع بالمدينة من غير خوف ولا مطر، وحديث قتل شارب الخمر في المرة الرابعة. اهـ

قال النووي في شرح مسلم: وهذا الذي قاله الترمذي في حديث شارب الخمر هو كما قاله فهو حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه، وأما حديث بن عباس فلم يجمعوا على ترك العمل به. اهـ

لكن نازع ابن حزم في حديث شارب الخمر أيضا فإنه قال في الإحكام: ادّعى قوم أن الإجماع صح على أن القتل منسوخ على شارب الخمر في الرابعة، وهذه

دعوة كاذبة لأن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو يقولان بقتله ويقولان جيئونا به فإن لم نقتله فنحن كاذبان ثم قال ابن حزم: وبهذا القول نقول. اهـ

ص: ومن هذا المعنى عندنا عمل أهل المدينة ولذلك قدمه مالك رحمه الله على خبر الواحد.

ش: إن كان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر اتفاقا، كالأذان والإقامة والمد والصاع، لأن نقل أهل المدينة قطعي، وخبر الواحد ظني، وهذا من باب تقديم المتواتر على الآحاد. وسواء في ذلك صرحوا بنقله عنه ﷺ أو كان له حكم الرفع مما لا مجال فيه للاجتهاد، وإن كان إجماعهم اجتهاديا فقيل: يقدم خبر الواحد، لأن أهل المدينة بعض من الأمة، فقولهم ليس بحجة، وهو قول أكثر البغداديين، وذهب بعض المالكية إلى أن رأي أهل المدينة حجة، فيقدم على خبر الواحد.

ومحل الخلاف في خبر لا ندري هل بلغهم أم لا؟ أما ما بلغهم ولم يعملوا به فهو ساقط قطعا، لأن تركهم للعمل به يدل على نسخه، وما علم أنه لم يبلغهم فمقدم قطعا، وإلى هذا التفصيل أشار في المراقي:

ومالك بما سوى ذاك نخع ... وما ينافي نقل طيبة منع

إذ ذاك قطعي وإن رأيا ففي ... تقديم ذا أو ذاك خلف قد قفي

تصريح الراوي بأن الحكم منسوخ:

ص: ومن ذلك أن يصرح الراوي بأن الحكم منسوخ.

ش: قول الراوي له ثلاثة صور:

الأولى: أن يبين الزمن بأن يقول هذا سابق على ذلك كقول جابر: «كان آخر الأمرين من فعله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار» أو يأتي بما يدل على الترتيب كقول علي كرم الله وجهه: «قام رسول الله ﷺ في الجنازة ثم قعد».

فهذه الصورة يكون قوله فيها حجة لأن تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر، لا مدخل للاجتهاد فيه.

الثانية: أن يُعيّن الناسخ فيما علم نسخه وجهل ناسخه بأن يقول هذا هو الناسخ أو ناسخ لذلك.

فهذه أيضا يكون قوله فيها حجة لأن أصل النسخ ثابت بغيره وإنما عين الناسخ الذي كنا نجهله.

الثالثة: أن يقول فيما لم يعلم نسخه هذا منسوخ، فهذه سيأتي للمصنف بيان حكمها.

ص: **كما إذا احتج بعض أصحابنا على أن الحامل والمرضع تفطران وتطعمان بقوله تعالى:﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾.**

ش: لا خلاف أن الحامل والمرضع يجوز لهما الفطر إذا خافتا على ولديهما، لكن اختلفوا في وجوب الإطعام، فرآه مالك في إحدى الروايتين عنه والشافعي وأحمد، وخالفهم أبو حنيفة وحجة الأئمة الثلاثة أن الحامل والمرضع ممن يطيق الصيام فوجب بظاهر هذه الآية أن تلزمهما الفدية

ص: **فيقول المخالف: هذا منسوخ بما روي أن سلمة بن الأكوع قال: إن الناس كانوا في ابتداء الإسلام مخيرين بين الصوم والفطر ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.**

ش: يعنى أن أبا حنيفة يقول إن الراوي بيّن أن هذا كان سابقا لنزول آية ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ والراوي إذا قال: هذا سابق لهذا أو أتى بما يشعر بذلك فإن قوله يكون حجة لأنه بين فقط تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر، وهو أمر لا مدخل للاجتهاد فيه.

وأجاب الثلاثة أن نسخ التخيير مسلم فيما عدا الحامل والمرضع، أما في حقهما فالتخيير باق لأنه متفق على جواز الفطر لهما مع وجود الطاقة.

ص: **فلو لم يقل الراوي كان هذا في ابتداء الإسلام ثم نسخ بل قال هذا منسوخ بهذا.**

ش: أي لم يبين الأسبقية بأن يقول هذا سابق أو كان هذا في ابتداء الإسلام، وإنما قال في أمر لا نعلم نسخه: هذا منسوخ.

ص: فإن كثيرا من الأصوليين لا يجعلون قول الراوي دليلا لأنه يحتمل أن يكون عن اجتهاد لا عن نقل.

ش: اختلف الأصوليون والمحدثون في قبوله، فأما الأصوليون فقد بين المصنف مذهبهم، وأما المحدثون فقد بينه العراقي في شرح ألفيته الحديثية فقال: أطلق ابن الصلاح أن مما يعرف النسخ به قول الصحابي، وهو واضح وخصص أهل الأصول ثبوت النسخ بقوله فيما إذا أخبر بأن هذا متأخر فإن قال: هذا ناسخ، لم يثبت به النسخ. قالوا: لجواز أن يقوله عن اجتهاده، بناء على أن قوله ليس بحجة، وما قاله أهل الحديث أوضح وأشهر، والنسخ لا يصار إليه بالاجتهاد والرأي، وإنما يصار إليه عند معرفة التأريخ. والصحابة أورع من أن يحكم أحد منهم على حكم شرعي بنسخ من غير أن يعرف تأخر الناسخ عنه. وفي كلام الشافعي موافقة لأهل الحديث اهـ.

ص: ومن ذلك أن يستند الراوي في بيان تقدمه على ما يخالفه على أمر إجمالي.

ش: بيان الأسبقية إما أن يكون على وجه التفصيل كأن يقول هذه الآية بعينها سابقة على هذه كما تقدم في آية: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ﴾ وآية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وإما أن يكون على جهة الإجمال كأن يستند في بيان الأسبقية إلى أن هذه الآية من سورة كذا تعارضها آية من سورة كذا وهي متأخرة عنها في النزول ولم يمكن الجمع بينها.

ص: كما إذا احتج أصحابنا على أن الإمام مخير بين المن والفداء بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ فيقول أصحاب أبي حنيفة هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾.

ش: لأنهما متعارضتان على وجه لا يمكن وجه الجمع فيه، ووجه التعارض أنه قال بعد ذلك: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ﴾ فاشترط في تخلية سبيلهم أن يؤمنوا فإذا لم يؤمنوا لم يجز تخلية سبيلهم بمن ولا فداء.

ص: فإن الآية الأولى في سورة القتال والآية الثانية في سورة براءة ومن المعلوم أن براءة متأخرة عن القتال في النزول.

ش: روى الشيخان عن البراء بن عازب قال: آخر آية نزلت: ﴿يَسۡتَفۡتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ فِي ٱلۡكَلَٰلَةِۚ﴾ وآخر سورة نزلت براءة، وفي رواية غيره آخر سورة نزلت كاملة سورة براءة.

قال ابن العربي: قال علماؤنا: ولهذا قل فيها المنسوخ.

ص: ومن ذلك إذا علم تاريخ الحكم وعلم تأخر إسلام راوي الخبر المعارض له عن ذلك التاريخ كما إذا احتج أصحاب أبي حنيفة على أن مس الذكر لا ينقض الوضوء بقول طلق بن علي أتيت رسول الله ﷺ وهو يؤسس مسجد المدينة فسأله رجل عن مس الذكر أينقض الوضوء فقال: «هل هو إلا بضعة منك»، فيقول أصحابنا هذا منسوخ بخبر أبي هريرة: «من مس ذكره فليتوضأ» ومن المعلوم أن إسلام أبي هريرة بعد بناء المسجد بسنين فقد قال أبو هريرة «قدمت المدينة والنبي ﷺ بخيبر وعلى المدينة سباع بن عرفطة» فإن لم يتعين تاريخ الخبر المنسوخ لم يلزم نسخه بتأخر إسلام راوي الخبر المعارض له.

ش: إذا تعارض خبران ولم يمكن الجمع بينهما، فإما أن يعلم التاريخ بأمر قاطع أو لا، فإن علم بأمر قاطع فإنه يكون دليلا على النسخ كقولهم: هذا مدني، وهذا مكي، والمدني هو كل ما نزل بعد الهجرة، وكقولهم: هذا قبل الهجرة وهذا بعدها أو هذا عام ست وهذا عام سبع، أو هذا في غزوة كذا وهذا في غزوة كذا، مما لم يختلف في ترتيبه من الغزوات وكقول الراوي هذا سابق أو كان في ابتداء الإسلام كما تقدم آنفا.

وإلى هذا أشار في المراقي:

كـــذلك يعـــرف لدى المحرر ... بالـــمنـــع للجـــمـــع مـــع التـــأخر

كقول راوي ســابق والمحكي ... بمـــا يضاهي المـــدني والمكي

فإن لم يعلم بأمر قاطع كما إذا كان أحد الراويين متقدم الإسلام والآخر متأخره، فقيل يكون دليلا على النسخ لأن تأخر إسلامه دليل على تأخر روايته، والأصح أنه لا يقبل لجواز أن يسمع متقدّم الإسلام بعد متأخره، لأن الصحابي قد يروي ما لا يحضره بأن يسمعه من النبي ﷺ أو صحابي آخر اللهم إلا تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني كما في حديث طلق فإن صحبته انقطعت قبل صحبة أبي هريرة لأن طلقا مات قبل إسلام أبي هريرة، وإلى هذا أشار في المرتقى:

ومـن حـديث مـن يـعـد هـالكا ... قـبـل روايـة الأخـير ذلكـا

ما قيل أنه دليل على النسخ والأصح خلافه

قرب أحد الخبرين من تاريخ وفاته

ص: ولا بقرب أحد الخبرين في التاريخ من موته.

ش: تقدم الكلام على ما علم فيه تاريخ الحكمين معا أما إذا علم زمان أحدهما وجهل زمان الآخر فإن المعلوم زمانه لا يكون ناسخا للآخر ولو أن معلوم الزمان كان في آخر حياته ﷺ، لكن العلم بزمانه يكون مرجحا له على الآخر سواءً قرب زمنه من موت النبي ﷺ أم بعد.

قال الأبياري في شرح البرهان: أما إذا تعين زمان رواية أحدهما، وأطلق زمان رواية الآخر، مثل قول الصحابي في مرض موته ﷺ: جالسنا، أو ورد علينا كتاب رسول الله -ﷺ- قبل موته بشهر إلى ما يضاهي ذلك، فالذي نراه أن الخبر الذي انضبط وقت نقله مقدم على الآخر، ولا فرق على هذا بين أن يقرب الوقت المنضبط من وفاة رسول الله ﷺ أو يبعد.

وبيانه بالمثال في قوله: «ورد علينا كتاب رسول الله ﷺ قبل موته بشهر». أنا تحققنا الحكم ذلك الوقت المعين، ونحن على تردد، هل الخبر الآخر متقدم عليه أو متأخر عنه؟ فالحكم معلوم الثبوت، ونحن على تردد في ورود ما يزيله، ولا يثبت النسخ بمجرد الإمكان وإذا كان هذا الوجه هو الصواب، وإن تقادم زمان ورود المنضبط الوقت، فما القول إذا قرب الزمان وبعد ورود النسخ؟ فإنه يغلب على الظن أن الحكم الثابت في مرض موته لم يرد نسخ عليه، لقرب زمانه من وفاته، وقد قال مالك: إذا تناقضت وصيتان وإحداهما مؤرخة والأخرى غير مؤرخة، فالوصية المؤرخة مقدمة، وهو من هذا الذي نحن فيه. اهـ.

ص: كما روي أن رسول الله ﷺ **نهى عن استقبال القبلة ببول أو بغائط فيقول المخالف هذا منسوخ بحديث جابر قال رأيت النبي ﷺ قبل موته بعام يبول وهو مستقبل القبلة، وإنما لم يتعين بهذا كون الخبر الأول منسوخا لاحتمال أن يكون متأخرا عن حديث جابر.**

ش: الحديث الأول متفق عليه، والحديث الثاني أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وصححه البخاري فيما نقله عنه الترمذي، وحسنه هو كما ذكره ابن حجر في التلخيص، وقد اختلف العلماء فيكيفية العمل بالحديثين فرأى داود ومن تبعه أن الثاني ناسخ للأول.

قال ابن دقيق العيد: وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان مطرح وأخذ دلالته على الجواز مجردة عن اعتبار خصوص كونه في البنيان لاعتقاده أنه وصف ملغى لا اعتبار به. اهـ

ورأى أبو حنيفة وأحمد التحريم مطلقا عملا بالحديث الأول، ورجح هذا الرأي من المالكية ابن العربي، ومن الظاهرية ابن حزم.

وبالفرق بين البنيان والصحراء قال مالك وجمهور العلماء وهو أعدل الأقوال لإعماله الدليلين معا.

إذا زال سبب مشروعية الحكم

ص: ومن ذلك أن يرتفع سبب مشروعية الحكم ويستقر خلافه فإن ذلك لا يدل على أن الحكم الأول منسوخ.

ش: نسب أبو إسحاق الشيرازي في المعونة وتبعه ابن عقيل في الواضح إلى الحنفية أنهم يقولون إن النسخ يكون بزوال العلة، لكن الحنفية في كتبهم يصرحون بأن زوال الحكم لزوال علته ليس نسخا، وقَبْل توضيح مذهب الحنفية فإن الأصوليين اختلفوا في صورتين:

الأولى: إذا ورد من الشارع حكم مطلق فهل يجوز تعليله بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول الحكم زوالا مطلقا أم لا؟

الثانية: هل يجوز تعليله بعلة قد زالت لكن إذا عادت يعود؟

أما الصورة الأولى فنسب ابن مفلح في كتابه إلى الشافعية والحنابلة المنع، وإلى الحنفية والمالكية الجواز، وأخذ ذلك من بعض مسائل المذهبين كمسألة إعطاء الزكاة للمؤلفة قلوبهم فإن مشروعيته في ذلك الوقت كانت لحاجة المسلمين إلى تأليفهم، فلما قوي الإسلام زال الحكم زوالا مطلقا بحيث لا يعود عند الحاجة إليه، وكالأمر بإراقة الخمر فإن الحنفية عللوه بعلة مختصة بذلك الوقت وهي أن النبي ﷺ لم يأمن من أن يشربوا الخمر إذا لم يريقوها فأمر بالإراقة حسما لمادة الفساد.

أما الصورة الثانية فإن من أجاز الأولى أجاز الثانية قطعا ومن منع الأولى تردد في الثانية، قال ابن مفلح: هل يجوز تعليل حكم مطلق بعلة قد زالت، لكن إِذا عادت يعود؟ فيه نظر. اهـ

ولقد تكلم الحنفية صريحا على هذه الصورة قال أبو بكر الجصاص في الفصول: ومما يشبه هذا وليس بنسخ قوله تعالى: ﴿لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ﴾ قال ابن عباس: كان الناس لم تكن لهم ستور، فكان خادم الرجل يدخل إليه وهو

مع أهله، فأمره الله بالاستئذان لذلك، فلما أتى الله بالخير واتخذوا الستور والحجال رأى الناس أن ذلك قد كفاهم من الاستئذان.

قال أبو بكر: فهذا يدل من قوله على أن مثل ذلك السبب لو عاد لعاد الحكم وليس ذلك بنسخ لأن الحكم الأول باق ولم يسقط إلا بحدوث سبب متى زال السبب عاد الحكم، كالحائض لا صلاة عليها لأجل وجود الحيض الذي إذا زال لزمتها الصلاة، وليس ذلك بنسخ للصلاة عنها لأن الصلاة إنما تجب في هذه الحال لحدوث سبب متى زال عاد حكم لزومها ولم يكن هناك حكم ثابت فنقلت عنه إلى غيره، وإنما وردت الآية في إيجاب الاستئذان عند عدم الأسباب الساترة لهم عن أعين الداخلين إليهم من خدمهم وأولادهم، فكان الأمر بالاستئذان مقصورا على هذه الحالة ولم يكن قبله حكم ثابت نقلوا عنه بالآية إلى غيره فمتى زال السبب الذي من أجله أمروا بذلك زال الحكم. اهـ

ص: كما إذا استدل أصحابنا على غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا بحديث أبي هريرة فتقول الحنفية إنما كان ذلك لشدة ألفهم للكلاب وعسر مفارقتها عليهم فشدد عليهم في ذلك لكي يتجشموا مفارقتها وتنقطع العلاقة العادية بينهم وبينها فلما زالت تلك الحقائق زال الحكم المشروع.

ش: هذا من تعليل الحكم بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول الحكم زوالا مطلقا، وبعضهم قال: كان المقصود من مشروعية الحكم زجر الناس عن اتخاذها لأنها كانت تؤذي المهاجرين فأمروا بغسل الإناء من ولوغها عقوبة عليهم.

ص: وكذلك احتجاج أصحابنا على أن تخليل الخمر محظور بحديث أنس: «سئل رسول الله ﷺ عن الخمر تتخذ خلا فقال: لا».

ش: اختلف العلماء هل يجوز تخليل الخمر بإلقاء شيء فيها فأباحه أبو حنيفة ومنعه الشافعي وكرهه مالك فالمستدل بالحديث هم أصحاب الشافعي وليس أصحاب مالك.

ص: فتقول الحنفية إنما كان ذلك في ابتداء الأمر لأجل شدة شغفهم بها فحرم اقتناؤها للتخليل حسما للباب فلما زالت تلك المهلكات زال تحريم الاقتناء للتخليل.

ش: قال المازري في شرح التلقين: يقول أصحاب أبي حنيفة وأصحاب مالك المبيحون لذلك إن سؤال أبي طلحة كان حين نزل تحريم الخمر وهي كانت محبوبة عندهم، فمنع العَلَيْهِ‌السَّلَامُ من تخليلها لئلا يكون ذلك داعية إلى إفساد فطامهم عن شربها، فلما استقر الحكم بالتحريم وألفوا اجتنابها زالت هذه العلة، ثم قال المازري: وهذا تأويل ضعيف لأن أحكام الشرع وأوامر رسول الله ﷺ ونواهيه منسحبة على عموم الأزمان والأعصار وتقرير النسخ فيها بالإمكان تطرق إلى فساد خطاب صاحب الشرع. اهـ

ص: ألا ترى أنه ﷺ أمر بكسر الدنان وتخريق الظروف حينئذ ولا يجب اليوم بالإجماع.

ش: استدل من يرى جواز تعليل بعلة مختصة بذلك الوقت أن النبي ﷺ قال لأبي طلحة «أهرق الخمر واكسر الدنان» رواه الترمذي والدارقطني وأنه ﷺ أخذ شفرة وخرج إلى السوق وبها زقاق خمر جلبت من الشام فشق بها ما كان من تلك الزقاق» أخرجه أحمد، وإنما أمر بكسر الدنان وشق الزقاق عقوبة لأصحابها، فلما رأى إذعانهم أذن لهم في غسلها بعد الأمر بالكسر فصار كسر الدنان وتخريق الظروف مختصا بذلك الوقت.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الحكم شرع لسبب فلا يلزم رفعه لارتفاع ذلك السبب ألا ترى أنه ﷺ أمر بالرمل في الطواف إظهارا لجلد الإسلام حين قالت كفار قريش في عمرة القضاء إن أصحاب محمد قد نهكتهم حمى يثرب وقد زال هذا السبب ثم لم يزل الحكم فقد رمل رسول الله ﷺ في حجة الوداع ورمل أصحابه ولم يكن بمكة إذ ذاك مشرك.

ش: حجة المانعين أن أحكام الشرع وأوامر رسول الله ﷺ ونواهيه منسحبة على عموم الأزمان والأعصار، وأن العلة قد تزول ويبقى الحكم كالرمل في الطواف وأنه لا يجوز رفع حكم شرعي بغير خطاب شرعي.

قلت: الذي يظهر أنه لا أحد من العلماء يخالف في منع الصورة الأولى وهي تعليل الحكم بعلة مختصة بذلك الوقت بحيث يزول الحكم زوالا مطلقا، وأما ما نسبه ابن مفلح الحنبلي إلى المالكية والحنفية من الجواز فمأخوذ من لازم قولهم في بعض المسائل ولازم القول لا يعد قولا، ولاسيما أنهم مصرحون في كتبهم أن التعليل لا يجوز أن يكون مبطلا لحكم النص ولقد حكوا الإجماع على ذلك، قال في المراقي:

وقد تخصص وقد تعمم لأصلها لكنها لا تخرم

وأما الصورة الثانية فقد نقلنا فيها عن الجصاص الحنفي ما يدل على جوازها عندهم.

ص: وهذه المسألة أعني مسألة تخليل الخمر مما يتعلق بالنظر في جواز النسخ بالقياس وفي ذلك خلاف.

ش: يعني أن تعليل الحكم بعلة توجب رفعه وتسقط حكم الخطاب كما تقدم في تعليل النهي عن تخليل الخمر هو مبني على جواز النسخ بالقياس، وقد ذهب الجمهور إلى منعه، وقيل يجوز النسخ بالقياس إذا كان جليا.

قال إمام الحرمين: والدليل على بطلان هذا القول من جهة السمع أن القائسين أجمعوا أن من شرط القياس أن لا يخالف نصا من النصوص، والعلماء على طريقتين: فمنهم من لم ير القياس حجة، ومنهم من رآه حجة، وشَرَط أن لا يخالف النص فهذا من أوضح الأدلة السمعية على منع النسخ بالقياس، ومما يدل عليه أيضا: أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتركون الأقيسة في المجتهدات بما يروى لهم من الأخبار فما روي عن أحد منهم أنه تمسك بقياس مع نقل نص عن رسول الله ﷺ، بل كانوا يقولون لولا النص لكان كذا وكذا. فثبت من جملة السمع أن القياس لا ينسخ به. اهـ

ص: ومثال ذلك احتجاج أصحابنا على أن آسار السباع طاهرة بما رواه جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ سئل أيتوضأ بما أفضلت الحمر قال: «نعم وبما أفضلت السباع كلها»،

فيقول أصحاب أبي حنيفة إنما كان ذلك حين كانت السباع حلالا فلما نسخت إباحة السباع نسخت طهارة آسارها.

ش: هذا أيضا من تعليل الحكم بعلة مختصة بذلك بالوقت بحيث يزول الحكم زوالا مطلقا لأنهم عللوا حكم الشارع بطهارة سؤرها بأنها كانت مباحة الأكل إذ ذاك فلما زالت هذه العلة زال الحكم.

ص: فكأنهم قاسوا نسخ أحد الحكمين على نسخ الآخر بناء على اتحادهما في العلة فلما زال أحد الحكمين زال اعتبار علته ولزم من ذلك زوال الحكم الآخر.

ش: هذا وجه آخر هو أن وصف السبعية كان علة لحكمين أحدهما: إباحة الأكل وثانيهما طهارة السؤر، فلما زال حكم الإباحة زال اعتبار العلة وهو السبعية فلزم من ذلك زوال الحكم الآخر وهو طهارة السؤر، والمراد من زوال اعتبار العلة هو زوال الحكمة لأن زوال الحكم يوجب زوال الحكمة.

ص: ونحن نقول لا يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الآخر لأن الوصف الواحد يجوز أن يكون علة لحكمين من جهتين فلا يلزم من رفع اعتباره من إحدى الجهتين رفع اعتباره من الجهة الأخرى.

ش: مثال ذلك وصف السرقة فإنه علة لحكمين: أحدهما وجوب قطع اليد والمقصود من هذه الحكم هو الزجر، والثاني: وجوب الغرم، والمقصود منه الجبر لما تلف من المال، فلا يلزم من نسخ حكم القطع نسخ الغرم لأن نسخ القطع إنما تزول معه حكمة الزجر، ولا يلزم من زوال اعتبار الزجر زوال الحكم بالغرم، إذ وَصْف السرقة إنما كان موجبا للغرم من جهة الجبر لا من جهة الزجر التي رفع حكم القطع باعتبارها.

ص: فيتعلق بما نحن فيه إذا كان الدليل أو الخبر يتضمن حكمين فهل يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الآخر أم لا؟

والتحقيق فيه أنه إن كان أحد الحكمين لا ارتباط بينه وبين الآخر إلا من حيث اشتمل عليهما نص واحد من كتاب أو سنة فإنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر.

ش: إذا جمعت الآية أو الحديث حكمين فصاعدا فجاء نص أو إجماع بنسخ أحد الحكمين فلا يكون الحكم الآخر منسوخا من أجل نسخ الحكم المذكور معه في الآية بل يبقى على حكمه كما كان، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا﴾ ثم نسخ حكم الإمساك في البيوت وبقي حكم استشهاد الأربعة.

ص: ومثاله: احتجاج أصحابنا على أن بيع الكلب حرام بقوله ﷺ: «كسب الحجام خبيث وثمن الكلب خبيث»، فيقول المخالف قد نسخ خبث كسب الحجام بحديث أبي طيبة «أنه حجم رسول الله ﷺ فأعطاه أجرته»، فإذا نسخ خبث كسب الحجام نسخ ثمن الكلب فهذا وأمثاله ضعيف.

ش: وجه الضعف أنه يلزم المخالف أن يقول أيضا بنسخ تحريم مهر البغي وحلوان الكاهن لأنها وردت مقترنة مع كسب الحجام ففي الحديث: «نهى رسول الله ﷺ عن مهر البغي وحلوان الكاهن وكسب الحجام وثمن الكلب».

قلت: هذه المسألة تقرب من دلالة الاقتران وهي ضعيفة عند الأصوليين ولم يقل بها إلا المزني من الشافعية وأبو يوسف من الحنفية، وإليها أشار في المراقي:

أما قــران اللفــظ في المشهور فلا يســاوي في ســوى المـذكور

فإذا كان القران في اللفظ لا يوجب القران في ثبوت الحكم فكذلك لا يوجب القران في نسخه.

إذا كان بين الحكمين ارتباط وتلازم:

ص: وأما إن كان بين الحكمين ارتباط وتلازم فإنه يلزم من رفع أحد الحكمين رفع الآخر، ومثاله ما إذا ادّعينا حد شارب النبيذ بالقياس على شارب الخمر فتقول الحنفية قد نسخ الحد

عنه بقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن الانتباذ فانتبذوا» فلما نسخ التحريم فيه لزم نسخ وجوب الحد على شاربه.

ش: هذا من نسخ القياس بالنص، وهو جائز عند الجمهور بشرط أن يكون في زمن النسخ، وهو زمنه ﷺ، ووجه كونه من نسخ القياس بالنص أننا قسنا النبيذ على الخمر في لزوم الحد ثم ورد النص بجواز الانتباذ، فلما ثبت حكم الجواز زال حكم التحريم فلزم من ذلك زوال حكم الحد عن شاربه.

ص: **كذلك كل ما في معنى هذا المثال كما إذا ادعينا جرحة الشاهد بفعل من الأفعال فيقول قد نسخ تحريم ذلك الفعل فليزم نسخ التجريح فيه.**

ش: كما إذا ادعينا جرحة شارب النبيذ فإن إقامة الحد وتجريح الشاهد من توابع التحريم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع، فإن قيل جرحة الشاهد قد تكون بفعل مباح خارم للمروءة كالبول في الطريق والدباغة ونحو ذلك فلا يلزم من زوال التحريم زوال التجريح، فالجواب أن مراد المصنف هو التجريح باعتبار حرمته لا باعتبار شيء آخر.

ص: **وقد يكون الاستلزام خفيا أو مظنونا فيقع الخلاف فيه.**

ش: التلازم إن كان جليا فلا خلاف في أن نسخ أحدهما يستلزم نسخ الآخر كما تقدم، فإن كان خفيا أو مظنونا فقد يدعي الخصم المنع لأن النسخ لا يثب إلا بأمر قاطع.

ص: **كما إذا احتج الشافعي على تحريم ثمن الكلب بما روي أن النبي ﷺ أمر بقتل الكلاب وما وجب قتله فلا قيمة له على متلفه وما لا قيمة على متلفه فلا ثمن له.**

ش: القمية ثمن من الأثمان، ووجه دلالة الأمر بالقتل على انتفائها أنه لو كان قاتل الكلب ضامنا للقيمة لكان آثما لكنه غير آثم لأنه مأمور بالقتل.

قال الشافعي في الأم: أيأمر رسول الله ﷺ بقتل ما يغرمه قاتله وكل ما غرمه قاتله أثم من قتله، لأنه استهلاك ما يكون مالا لمسلم ورسول الله ﷺ لا يأمر بمأثم. اهـ

ص: فتقول الحنفية قد نسخ حكم قتل الكلاب فوجب بذلك القيمة على متلفه فإذا وجب القيمة حل الثمن فهذا استلزام خفي يقبل المنع.

ش: رأى الحنفية أن النهي عن ثمن الكلب كان في ابتداء الإسلام حين كان مأمورا بقتلها فلما نهي عن قتلها كان ذلك دليلا على جواز ثمنها.

قال العيني: فإن قلت: ما وجه هذا النسخ؟ **قلت**: وجهه ظاهر، وهو أن الأصل في الأشياء الإباحة، فلما ورد النهي عن اتخاذ الكلاب وورد الأمر بقتلها علمنا أن اتخاذها حرام، وأن بيعها حرام أيضا، لأن ما كان انتفاعه حراما فقيمته حرام كالخنزير ونحوه، ثم لما وردت الإباحة بالانتفاع بها للاصطياد ونحوه وورد النهي عن قتلها، علمنا أن ما كان قبل ذلك من الحكمين المذكورين قد انتسخ بما ورد بعده، ولا شك أن الإباحة بعد التحريم نسخ لذلك التحريم ورفع لحكمه. اهـ، وأصل هذا الاستدلال للطحاوي.

وجه كون هذا الاستلزام خفيا يقبل المنع أن هناك حكمين: أحدهما الأمر بقتل الكلاب والثاني النهي عن ثمن الكلب فنسخ أحدهما لا يستلزم نسخ الآخر، ولهذا رأى الشافعي أن من قتل كلبا مأذونا في اتخاذه ككلب صيد أو ماشية فليس عليه قيمته لأن النبي ﷺ لما نهى عن ثمن الكلب وهو حي لم يحل أن يكون له ثمن حيا ولا ميتا.

قال الشافعي في الأم: ولو جاز أن يكون له ثمن في إحدى حالتيه كان ثمنه في الحياة مبيعا حين يقتنيه المشتري للصيد والماشية والزرع أجوز منه حين يكون لا منفعة فيه. اهـ

ص: مع أنه لا يلزم من وجوب القيمة على القاتل جواز البيع.

ش: لأن القيمة قد تجب فيما لا يجوز بيعه كالوقف، وجلد ميتة لم يدبغ فإنه لا يجوز بيع الوقف ولا جلد الميتة، وعلى متفلهما القيمة، ولهذا رأى مالك وجوب القيمة على من أتلف كلبا مأذونا في اتخاذه ومنع بيعه.

خاتمة في النسخ:

ص: خاتمة:

ش: ختم هذا الباب بمسألة نسخ الناسخ، وهو جائز لأن المعنى المقتضي لجوازه أوّلا قد يتفق في الثاني، قال ابن العربي: نسخت القبلة مرتين، وكذا نكاح المتعة، ولحوم الحمر الأهلية، ولا أحفظ رابعا. اهـ

قلت: زاد الجصاص رابعا وهو المن على الأسير، وخامسا وهو الكلام في الصلاة فإنه قال: قد يرد النسخ على الناسخ من الحكم، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾، قال ابن عباس: نسخه قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾، قال السدي قوله: ﴿فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ نسخه قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾.

ونحو ذلك من السنة حديث: إباحة الكلام في الصلاة في أوّل الإسلام، ثم حظر ثم أبيح، ثم حظر. اهـ

إذا تعدد النسخ إما أن ينسخ بمثل الحكم الأول أو بغيره:

ص: اعلم أن الناسخ قد ينسخ إما بغير الحكم الأول وإما بمثله فقد نسخ صوم يوم عاشوراء بالتخيير بين صوم رمضان والإطعام ثم نسخ ذلك التخيير بالتعيين.

وقد صح أن نكاح المتعة قد أباحه الله تعالى ثم حرمه ثم أباحه ثم حرمه ثم أباحه ثم حرمه فاستقر فيه التحريم.

ش: ذكر مثالين على سبيل اللف والنشر المرتب، فمثال ما نسخ فيه الناسخ بغير الحكم الأول: التخيير بين صوم رمضان والإطعام فهو الناسخ لصوم عاشوراء ثم

نسخ هذا الناسخ بوجوب صوم رمضان وهو مغاير للحكم الأول، لأن الحكم الأول هو وجوب صوم عاشوراء.

ومثال ما نسخ فيه الناسخ بحكم بمثل الحكم الأول تحريم نكاح المتعة فهو الناسخ لإباحتها ثم نسخ هذا الناسخ بإباحة نكاح المتعة وهو مماثل للحكم الأول لأن الحكم الأول هو الإباحة ثم نسخ هذا الناسخ أيضا بتحريم نكاح المتعة وهو مماثل للتحريم الذي كان قبل الإباحة الثانية وهكذا.

تنبيه:

قال في البحر المحيط: لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض، فأما مع إمكان الجمع فلا، وقول من قال: نسخ صوم عاشوراء برمضان ونسخت الزكاة كل صدقة سواها فلا يصح، لأن الجمع بينهما لا منافاة فيه، وإنما وافق نسخ عاشوراء فرض رمضان ونسخ سائر الصدقات فرض الزكاة، فحصل النسخ معه لا به. اهـ

ص: **ذكر ذلك ابن حزم وهو ثقة في النقليات فهذا تمام الكلام في النسخ.**

ش: قال ابن حزم في الإحكام: قد أوردنا في كتاب النكاح من ديواننا الكبير المسمى بالإيصال بأصح أسانيد أن نكاح المتعة أباحه الله تعالى ثم نسخه ثم أباحه ثم نسخه ثم أباحه ثم نسخه إلى يوم القيامة. اهـ

واعلم أن المصنف استفاد في هذا الباب من ابن حزم مسألتين: مسألة نسخ الناسخ ومسألة الدليل إذا تضمن حكمين فإنه لا يلزم من نسخ أحدهما نسخ الآخر لكن زاد في الثانية تفصيلا حسنا لم أطلع على من ذكره.

تنبيه :

قوله: وهو ثقة في النقليات فيه إشارة إلى أن العقليات غير ثقة فيها ، ولهذا قال السبكي في الطبقات : لم يزل المحققون يحذرون من قراءة كتابه الفصل في الملل

والنحل لما فيه من الإزراء بأهل السنة ونسبة الأقوال السخيفة إليهم من غير تثبت عنهم والتشنيع عليهم بما لم يقولوه وقد أفرط في كتابه هذا في الغض من شيخ السنة أبي الحسن الأشعري.

الباب الرابع:
في كون الأصلي النقلي راجحًا على ما يعارضه

ص: الباب الرابع: في كون الأصلي النقلي راجحا على ما يعارضه

ش: إذا تحقق كونه راجحا وجب العمل به وإهمال ما يعارضه، لإجماع الصحابة على العمل بما ترجح عندهم من الأخبار.

الترجيح:

ص: اعلم أن الترجيح.

ش: **الترجيح في اللغة:** هو التغليب والتمييل من قولهم رجح الميزان.

وفي الاصطلاح: هو تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى، وزاد في البحر المحيط بما ليس ظاهرا، وفائدة هذا القيد أن القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح.

والترجيح إما بين منقولين أو بين معقولين أو بين معقول ومنقول، وقد اقتصر المصنف على الترجيح بين المنقولين.

جهات الترجيح:

ص: إما أن يقع من جهة السند، وإما أن يقع من جهة المتن فهذا فصلان.

ش: الترجيح باعتبار السند يقع في الراوي وفي الرواية وفي المروي وفي المروي عنه، والترجيح في المتن يقع باعتبار مرتبة دلالته.

الترجيح بالسند:

ص: الفصل الأول في الترجيح بالسند

أسباب الترجيح بالسند:

ص: وله عشرة أسباب:

كبر الراوي:

ص: السبب الأول: كبر الراوي

ش: تقدم رواية المتحمل بعد البلوغ على رواية المتحمل قبله، لأن رواية المتحمل قبل البلوغ مختلف في قبولها، والمتفق عليه أولى من المختلف فيه، ولأن المكلف أضبط.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الإفراد بالحج أفضل بحديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ أفرد بالحج حين أحرم.

ش: قال في نصب الراية: أخرجه الترمذي وأخرج البخاري ومسلم عن نافع عن ابن عمر قال: أهللنا مع رسول الله ﷺ بالحج مفردا.

ص: فيقول الحنفية هذا معارض بحديث أنس أنه سمع رسول الله ﷺ يلبي بالحج والعمرة جميعا، والجواب عند أصحابنا أن ابن عمر كان في حجة الوداع كبيرا وأنس كان صغيرا فكانت رواية ابن عمر أرجح، وقد روى الثقات عن زيد بن أسلم وغيره أن رجلا أتى ابن عمر فقال: بم أهل رسول الله ﷺ؟ فقال: ألم تأت العام الأول؟ قال: بلى ولكن أنس ابن مالك يزعم أنه قرن، فقال ابن عمر: إن أنسا بن مالك كان يدخل على النساء وهن منكشفات الرؤوس وإني كنت تحت ناقة رسول الله ﷺ يمسني لعابها أسمعه يلبي بالحج، وإنما كانت رواية الكبير أرجح لأنه أثبت وأضبط لما يرويه.

ش: حديث أنس متفق عليه، وأما حديث زيد بن أسلم عن ابن عمر فقد رواه البيهقي في سننه، وقد أنكر ابن حزم أن يكون قاله ابن عمر.

قال ابن التركماني في الجوهر النقي على سنن البيهقي: **قلت**: أنكر ابن حزم أن يكون ابن عمر قال هذا، وقال كيف يجوز أن يقول هذا، وهو لا يزيد على أنسا إلا عاما واحد لأن أنسا لما قدم النبي ﷺ المدينة كان عمره عشر سنين وخدم النبي ﷺ عشرا فكان عمره يوم مات ﷺ عشرين سنة، وعُمْر ابن عمر عند ذلك أحد وعشرين سنة، لأنه عرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة وكان الخندق في الرابعة، والباقي بعد ذلك ست سنين، فإذا أضيفت إلى خمس عشرة صار الكل إحدى وعشرين فذلك عُمر ابن عمر عند موت النبي ﷺ، وكيف يقال إن أنسا كان يدخل عليهن عام حجة الوداع وهن مكشفات الرؤوس وأنس أوّل من حجبه النبي ﷺ قبل ذلك بأربع سنين. اهـ

أن يكون أعلم:

ص: السبب الثاني: أن يكون الراوي لأحد الخبرين أعلم وأتقن من الراوي الآخر، ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الإفراد بالحج أفضل بحديث عائشة فإذا عورض بحديث أنس قلنا في الجواب إن عائشة أعلم وأتقن من أنس.

ش: قال النووي في شرح مسلم: واحتج الشافعي وأصحابه في ترجيح الإفراد بأنه صح ذلك من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة وهؤلاء لهم مزية في حجة الوداع على غيرهم.

فأما جابر فهو أحسن الصحابة سياقة لرواية حديث حجة الوداع فإنه ذكرها من حين خروج النبي ﷺ من المدينة إلى آخرها فهو أضبط لها من غيره.

وأما ابن عمر فصح عنه أنه كان آخذا بخطام ناقة النبي ﷺ في حجة الوداع وأنكر على من رجح قول أنس على قوله، وقال: كان أنس يدخل على النساء وهن مكشفات الرؤوس وإني كنت تحت ناقة النبي ﷺ يمسني لعابها أسمعه يلبي بالحج.

وأما عائشة فقربها من رسول الله ﷺ معروف وكذلك اطلاعها على باطن أمره وظاهره وفعله في خلوته وعلانيته مع كثرة فقهها وعظم فطنتها.

وأما ابن عباس فمحله من العلم والفقه في الدين والفهم الثاقب معروف مع كثرة بحثه وتحفظه أحوال رسول الله ﷺ التي لم يحفظها غيره وأخذه إياها من كبار الصحابة. اهـ

أن يكون مباشرا:

ص: السبب الثالث: أن يكون الراوي مباشرا للقصة بنفسه فروايته أرجح من غير المباشر لأن المباشر أقعد بما باشر وأعرف وأثبت.

ومثاله ترجيح أصحابنا رواية أبي رافع على رواية ابن عباس قال أبو رافع: تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت أنا الرسول بينهما، وقال ابن عباس تزوجها وهو محرم فأبو رافع باشر القصة فهو أولى.

ش: حديث أبي رافع رواه أحمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والترمذي في سننه وقال: حديث حسن، وأما حديث ابن عباس فرواه الأئمة الستة في كتبهم كما ذكر ذلك في نصب الراية.

أن يكون صاحب الواقعة:

ص: السبب الرابع: أن يكون أحد الراويين صاحب الواقعة فهو أولى.

ومثاله ترجيح أصحابنا حديث ميمونة قال تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان على رواية ابن عباس المذكورة.

ش: رواه مسلم وأبو داود والترمذي وابن ماجه واللفظ المذكور هنا لأبي داود.

قال الخطابي في معالم السنن: وميمونة أعلم بشأنها من غيرها وأخبرت بحالها وبكيفية الأمر في ذلك العقد وهو من أدل الدليل على وهم ابن عباس. اهـ

وقد تأول ابن الجوزي قول ابن عباس: (وهو محرم) على أنه في شهر الحرام، وقد رده العيني.

قال في عمدة القارئ: قال قوم ممن رد حديث ابن عباس على تسليم صحته: إن معنى تزوجها محرما أي: في الحرم، وهو حلال لأنه يقال لمن هو في الحرم محرم وإن كان حلالا، وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور:

قــتلوا كــسرى بلــيل محــرما

قلت: أجمعوا على أن كسرى قتل بالمدائن من بلاد فارس، وقد قال الشاعر:

قتلــوا ابن عفــان الخليفــة محرمــا

أفتراه كان يسكن الحرم أو أحرم بالحج؟

أن يكون أكثر صحبة:

ص: السبب الخامس: أن يكون أحد الراويين أكثر صحبة فالأكثر صحبة أولى

ومثاله: ترجيح أصحابنا حديث عائشة وأم سلمة أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنبا من جماع غير احتلام ثم يصوم.

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث أنه ﷺ: «كان يصبح جنبا من جماع أهله ثم يصوم» متفق عليه من حديث عائشة وأم سلمة، زاد مسلم: «ولا يقضي» في حديث أم سلمة، وزادها ابن حبان في حديث عائشة.

ص: على رواية أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال:«من أصبح جنبا فلا صوم له» وهذا لأن الأدوم صحبة أعرف بما يدوم من السنن وما لا يدوم، ولذلك لما بعث مروان بن الحكم إلى أبي هريرة من يرد عليه ما روى بحديث عائشة وأم سلمة قال أبو هريرة: أهما قالتاه لك؟ قال: نعم، قال أبو هريرة: هما أعلم.

ش: قال ابن حجر في التلخيص: حديث «من أصبح جنبا فلا صوم له» متفق عليه من حديث أبي هريرة.

وقال ابن المنذر: أحسن ما سمعت في هذا الحديث أنه منسوخ لأن الجماع في أول الإسلام كان محرما على الصائم في الليل بعد النوم كالطعام والشراب فلما

أباح الله الجماع إلى طلوع الفجر جاز للجنب إذا أصبح قبل الاغتسال، وكان أبو هريرة يفتي بما سمعه من الفضل على الأمر الأول ولم يعلم النسخ فلما علمه من حديث عائشة وأم سلمة رجع إليه. اهـ

كثرة رواة أحد الخبرين:

ص: السبب السادس: كثرة رواة أحد الخبرين

ومثاله ترجيح أصحابنا حديث إيجاب الوضوء من مس الذكر على حديث طلق بن علي وهو قوله ﷺ: «هل هو إلا بضعة منك» فإن حديث إيجاب الوضوء رواه أبو هريرة وابن عمر ويزيد بن خالد وسعد بن أبي وقاص وجابر بن عبد الله وعائشة وأم سلمة وأم حبيبة، وما كان أكثر رواة كان أرجح.

ش: حجة الجمهور في الترجيح بالكثرة إذا استوى الرواة في العدالة أن خبر الجماعة أقوى في الظن وأبعد من السهو وأقرب إلى إفادة العلم من قول الواحد لأن خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى أن الظنون المجتمعة كلما كانت أكثر كانت أغلب على الظن حتى ينتهي إلى القطع، وأيضا فإن أصحاب رسول الله ﷺ استظهروا بالعدد في كثير من الأخبار، حتى روى المغيرة ميراث الجدة فلم يبرم الصديق رضي الله عنه الحكم حتى رواه محمد بن مسلمة فقضى به حينئذ.

ص: **وقد قيل لا يقع بكثرة الرواة ترجيح كما لا يقع بكثرة الشهود ترجيح.**

ش: خالف الكرخي، فقال: لا أثر للكثرة في الرواة كما لا أثر لها في الشهادة، وعارضه الجمهور بأن الزيادة في العدالة لا أثر لها في الشهادة كالزيادة في العدد فليزم على قياسه أن لا يكون لها أثر في الرواية وهو ممتنع عنده.

أن يكون أحدهما أقرب إلى النبي ﷺ:

ص: السبب السابع: أن يكون أحدهما أقرب إلى النبي ﷺ

كترجيح أصحابنا حديث ابن عمر في إفراد على حديث أنس وقد تقدم.

ش: فسر بعضهم القرب بمن كان مجلسه من الصحابة عادة أقرب إلى رسول الله ﷺ، وهو أكابر الصحابة، وبعضهم فسره من كان أقربَ مسافةً وقت تحمل الحديث.

وجه الأول أن أكابر الصحابة أشد ثقة من غيرهم، ووجه الثاني أن القريبَ في المسافة أشد تمكنا من حفظ اللفظ، وهذا التفسير الأخير هو مقصود المصنف كما يظهر من تمثيله.

أن يسمع من غير حجاب:

ص: السبب الثامن: كون الراوي سمع الحديث من غير حجاب

كترجيح أصحابنا حديث القاسم وعروة عن عائشة أن بريرة عتقت وزوجها عبد على رواية الأسود عن عائشة أنها عتقت وزوجها حر ؟

ش: الخبر المسموع دون حجاب مقدم على الخبر المسموع من وراء حجاب، لأن الأمن من تطرق الخلل في الأول دون الثاني أكثر فالظن به أقوى، بل قال شعبة: إذا حدثك المحدث فلم تر وجهه فلا ترو عنه فلعله شيطان قد تصور في صورته يقول: حدثنا وأمرنا، قال العراقي في ألفيته:

وَإِنْ يُحَدِّثْ مِنْ وَرَاءِ سِتْرِ ... عَرَفْتَهُ بِصَوْتِهِ أَوْ ذِي خُبْرِ
صَحَّ وَعَنْ شُعْبَةَ لاَ تَرْوِ لَنَا ... إِنَّ بِلاَلاً وَحَدِيْثُ أُمِّنَا

أن يكون الراوي لم تختلف الرواية عنه:

ص: السبب التاسع: أن يكون أحد الراويين لم تختلف الرواية عنه بخلاف الآخر

كترجيح حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إذا زادت الإبل على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة» على حديث عمرو بن حزم أن النبي ﷺ قال: «إذا زادت الإبل على عشرين ومائة استؤنفت الفريضة» فإنه قد روي عن عمرو بن حزم مثل رواية ابن عمر.

ش: روي عن عمرو بن حزم رواية بالاستئناف أي استئناف الفريضة وهي التي ذكرها المصنف عنه ورواية بالاستقرار وهي :«إذا بلغت مائة وعشرين استقرت الفريضة».

أخذت الحنفية برواية الاستئناف، فإذا زادت الإبل على مائة وعشرين تستأنف الفريضة فيكون في الخمس شاة، وفي العشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي العشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض.

وأخذت المالكية والشافعية برواية الاستقرار فإذا زادت الإبل فهو مخير فمن ملك مائتين فقد ملك أربع خمسينات وخمس أربعينات فإن أخرج الحقاق فقد أدى الواجب إذ عمل بقوله: «في كل خمسين حقة» وإن أخرج بنات اللبون فقد عمل بقوله ﷺ: «في كل أربعين بنت لبون».

أن يكون أحد الراويين متأخر الإسلام:

ص: **السبب العاشر: أن يكون أحد الراويين متأخر الإسلام لأنه أقل احتمالا للنسخ.**

ش: اختَار بعضهم العكس أي ترجيحَ خبر متقدم الإسلام، لأن متقدم الإسلام لأصالته فيه أشد تحرزا من متأخره فالترجيح له من حيث كون التقدم صفة شرف له، لاطلاعه على ما لم يطلع عليه غيره، وإلى هذا الخلاف أشار في المراقي:

تأخر الإسلام والبعض اعتمى ... ترجيحَ من إسلامه تقدما

ص: **كترجيح أصحابنا حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ سلّم من اثنتين وتكلم وبنى على صلاته على حديث ابن مسعود قال: كنا نسلّم على رسول الله ﷺ في الصلاة فيرد علينا فلما قدمنا من عند النجاشي سلّمنا عليه فلم يرد علينا فقلنا: يا رسول الله كنا نسلّم عليك فترد علينا فقال: «إن في الصلاة لشغلا» وفي رواية أخرى: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإن مما أحدث أن لا تتكلموا في الصلاة».**

ش: حديث أبي هريرة متفق عليه، وحديث ابن مسعود أخرجه البخاري في صحيحه، وقد ادعى بعضهم أنه ناسخ لحديث أبي هريرة.

قال ابن بطال: الآثار تواترت عن ابن مسعود أن قدومه من الحبشة على النبي ﷺ كان بمكة وإسلام أبي هريرة كان بالمدينة عام خيبر، فكيف ينسخ الأول الآخر.

ص: فإن الحنفية احتجت بهذا الحديث على أن الكلام في الصلاة يبطلها مطلقا كالحدث.

فهذه نبذ من ترجيحات السند.

ش: عمدا كان أو سهوا، أما المالكية فيفرقون بين سهوه وعمده وتفصيل ذلك في كتب الفقه.

الترجيح بالمتن:

ص: الفصل الثاني: في ترجيحات المتن

أسباب الترجيح بالمتن:

ص: وأسبابه عشرة:

أن يكون أحد المتنين قولا والآخر فعلا:

ص: السبب الأول: أن يكون أحد المتنين قولا والآخر فعلا فإن القول أقوى على الصحيح

ومثاله: ترجيح أصحابنا حديث عثمان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ينكح المحرم ولا ينكح» على حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ: «نكح ميمونة وهو محرم» وذلك أن الفعل يحتمل الخصوص به.

ش: الفعل يحتمل أن يكون تشريعا عاما، ويحتمل أن يكون من خصائصه، فلما احتمل الأمرين سقط الاحتجاج به، فتعين القول في حق الأمة، والفعل في حقه ﷺ، فرجع الأمر إلى تخصيص القول بالفعل لأن القول ظاهر فيه ﷺ، وليس نصا، وإلى ذلك أشار في المراقي:

في حقه القول بفعل خصا ... إن يكفيه القول ليس نصا

ص: ولا يدل على دوام الحكم والقول بخلافه.

ش: لأجل هذا لا يقع التعارض بين فعلين كما صرح بذلك ابن الحاجب والرهوني إذ الفعل لا يقع كليا حتى ينافي فعلا آخر فجائز أن يقع الفعل واجبا في وقت وفي وقت آخر بخلافه.

أن يكون أحد المتنين دالا بمنطوقه والآخر بمفهومه:

السبب الثاني: **أن يكون أحد المتنين دالا بمنطوقه والآخر بمفهومه فالدال بمنطوقه أولى.**

ش: لأن المنطوق أقوى دلالة على الحكم من المفهوم، وهذا مقيد بثلاثة قيود:

الأول: أن يكون مفهوم مخالفة، أما مفهوم الموافقة فقد يترجح على المنطوق.

الثاني: ألا يكون المفهوم خاصا والمنطوق عاما فإن كان المنطوق عاما والمفهوم خاصا فالمفهوم راجح عليه، ولهذا يخصص به كما تقدم.

الثالث: ألا يكون هناك منطوق آخر موافق للمفهوم كما سيأتي للمصنف.

ص: **ومثاله ترجيح الحنفية ما روي أن رسول الله ﷺ قال: «الجار أحق بشفعة جاره» على مفهوم قوله: «الشفعة فيما لم يقسم» فإن كان مع المفهوم منطوق انعكس الترجيح لأنه حينئذ تحصل الدلالة بوجهين كترجيح أصحابنا قوله ﷺ: «الشفعة فيما لم يقسم فإذا صرفت الحدود فلا شفعة» فهذا يدل بمنطوقه ومفهومه على أن لا شفعة للجار على قوله ﷺ: «الجار أحق بشفعة جاره» وقد اشتمل هذا على سببين.**

ش: هكذا في النسخ الموجودة «فإذا صرفت الحدود» ولعل الأصل «فإذا وقعت الحدود» كما في حديث الموطأ: «الشفعة في ما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة».

أما حديث: «وصرفت الطرق» فهو موجود في صحيح البخاري لكنه محتمل، فلا يتم الاستدلال به للمالكية.

قال المازري في المعلم: اعتمد أصحابنا على هذا الحديث في الرد على أبي حنيفة فقوله: «في كل ما لم يقسم» حصر للشفعة فيما لم يقسم، ودليله أنّه إذا قسم

فلا شفعة. وقوله: «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» فلو اقتصر على قوله: «فإذا وقعت الحدود» ولم يضف إليه قوله: «وصرفت الطرق» لكان ذلك حجة لأصحاب مالك في الرد على أبي حنيفة لأن الجار بينه وبين جاره حدود، ولكنه لما أضاف إليه قوله: «وصرفت الطرق» تضمَّن أنها تنتفي بشرطين: ضرب الحدود وصرف الطرق، فيقول أصحابنا: صرف الطرق يراد به صرف الطرق التي كانت قبل القسمة ويقول أصحاب أبى حنيفة: المراد به صرف الطرق التي يشترك فيها الجاران فينبغي النظر في أي التأويلين أظهر. اهـ

فإذا تبين ذلك فإن الحنفية في تأويلهم هذا يقيدون مفهوم «الشفعة فيما لم يقسم» بمفهوم «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق» لأن مفهوم الأول أنه إذا وقع القسم فلا شفعة، صرفت الطرق أم لا ومفهوم الثاني أنه إذا لم تصرف الطرق فلا شفعة.

قال ابن دقيق العيد: «حديث إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» استدل به على سقوط الشفعة للجار من وجهين:

أحدهما: المفهوم، فإن قوله: «جعل الشفعة فيما لم يقسم» يقتضي: أن لا شفعة فيما قسم، وقد ورد في بعض الروايات «إنما الشفعة» وهو أقوى في الدلالة لاسيما إذا جعلنا «إنما» دالة على الحصر بالوضع دون المفهوم.

والوجه الثاني: قوله «فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» وهذا اللفظ الثاني: يقتضي ترتيب الحكم على مجموع أمرين: وقوع الحدود، وصرف الطرق.

وقد يقول قائل ممن يثبت الشفعة للجار: إن المرتب على أمرين لا يلزم ترتبه على أحدهما وتبقى دلالة المفهوم الأول مطلقة، وهو قوله :«إنما الشفعة فيما لم يقسم» فمن قال بعد مثبوت الشفعة تمسك بها، ومن خالفه: يحتاج إلى إضمار قيد آخر، يقتضي اشتراط أمر زائد وهو صرف الطرق مثلا، وهذا الحديث يستدل به، ويجعل مفهومه مخالفة الحكم عند انتفاء الأمرين معا: وقوع الحدود، وصرف الطرق.

معنى «صرِّفت» أي بُيِّنت مصارفها وشوارعها، كأنه من التصرف والتصريف. قاله ابن الأثير في النهاية.

أن يكون أحدهما قصد به الحكم والآخر ليس كذلك:

ص: السبب الثالث: أن يكون أحدهما قصد به الحكم والآخر ليس كذلك فإن ما قصد به الحكم أرجح.

ش: لأنه أبلغ في بيان الغرض وإفادة المقصود. ولهذا رجحوا عموم ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ على عموم ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ لأن الآية الأولى سيقت لبيان الحكم، فقدمت على ما سياقها الامتنان بإباحة الوطء بملك اليمين، وقد رد أصحابنا بهذا على داود الظاهري احتجاجه بالثانية على إباحة الأختين بملك اليمين.

ص: كترجيح أصحابنا حديث جبريل في أنه صلى به العصر حين صار ظل كل شيء مثله على الحديث الذي تمسكت به الحنفية من أول الوقت أن يصير ظل كل شيء مثليه وهو حديث ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما مثلكم ومثل أهل الكتاب قبلكم مثل رجل استعمل أجراء، فقال: من يعمل لي ما بين غدوة إلى نصف النهار على قيراط؟ فعملت اليهود، ثم قال: من يعمل فيما بين نصف النهار إلى العصر على قيراط؟ فعملت النصارى، ثم قال: من يعمل فيما بين العصر إلى المغرب على قيراطين فعملتم أنتم، فغضبت اليهود والنصارى فقالوا: ما لنا أكثر عملا وأقل عطاء، فقال: هل نقصتكم من حقكم شيئا؟ فقالوا: لا، فقال: إنما هو فضلي أوتيه من أشاء».

ش: قال في نصب الراية: حديث إمامة جبريل رواه جماعة من الصحابة منهم ابن عباس، وحديثه أخرجه أبو داود والترمذي، قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وأما حديث ابن عمر فقد أخرجه البخاري في صحيحه.

ص: قالت الحنفية فدل هذا الحديث على أن ما بين العصر والمغرب أقل مما بين الزوال والعصر ولا يصح ذلك إلا إذا كان أول وقت العصر أن يصير ظل كل شيء مثليه.

ش: أخذت الحنفية هذا الحكم بدلالة الإشارة، وهي إشارة اللفظ لمعنى ليس مقصودا منه بالأصل بل بالتبع، وإليها أشار في المراقي بقوله:

فأول إشـــــارة اللفـــظ لـــما لـــم يــكـن الـقـصـد له قـد عـلـما

وأصل هذا الاستدلال لأبي زيد في كشف الأسرار فإنه قال بعد أن ذكر الحديث: سيق لبيان فضيلة هذه الأمة وفيه إشارة إلى أن وقت الظهر أكثر من وقت العصر وذلك بأن يبقى وقت الظهر أن يصير ظل الشيء مثليه كما قاله أبو حنيفة -رحمه الله- لأنه لو انتهى بصيرورة ظل الشيء مثله لكان وقت العصر أكثر من وقت الظهر وهو معارض بما روي في حديث إمامة جبريل -عليه السلام- أنه صلى الظهر في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثل ظله، وقال بعدما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين وهو عبارة فرجحها أبو يوسف ومحمد والشافعي وعامة العلماء على الإشارة. اهـ.

ص: فأصحابنا يرون أن هذا الحديث إنما قصد به ضرب المثل ولم يقصد به شرع الحكم، وأما حديث جبريل فهو مقصود بنفسه في شرع الحكم.

ش: قال إمام الحرمين: إن الأحكام لا تؤخذ من الأحاديث التي تأتي لضرب الأمثال لأنه موضع تجوّز. اهـ

ورد عليه ابن العربي بأن الموضع وإن كان موضع تجوّز وتوسع فإن رسول الله ﷺ لا يقول إلا حقا تمثل أو توسع. اهـ

قال الزركشي في البحر: والتعليل بالتوسع باطل لأنه معصوم، ولو قال: لأن اللفظ لم يظهر منه قصد التشريع فيكون قرينة صارفة عن الحكم لم يبعد. اهـ

أن يكون أحد المتنين واردا على سبب والآخر واردا على غير سبب:

ص: السبب الرابع والخامس

أن يكون أحد المتنين واردا على سبب والآخر واردا على غير سبب فإن الوارد على سبب أرجح في السبب.

ش: لأن صورة السبب قطعية الدخول في العموم عند الأكثر كما تقدم ذلك.

ص: والوارد على غير سبب أرجح في غير السبب.

ش: لأن الوارد على سبب يحتمل أن يكون مقصورا على سببه، وإلى هذا التفصيل أشار في المراقي بقوله:

ومـــا يَعُـــم مـطـلـقًا إلا السبب ... فـقـدمـنـه تـقـض حكما قد وجب

ص: ومثال الأول ترجيح ما روي أن رسـول الله ﷺ مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر» على قوله ﷺ: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا بعصب» فإن الخبر الأول أرجح في جلد ما يؤكل لحمه لأنه كالنص فيه إذ هو السبب، وترجيح الحديث الثاني على الأول في أن ما لا يؤكل لحمه لا ينتفع بجلده وإن دبغ لأنه قد اختلف في العمل بالعام الوارد على سبب في غير السبب، وهذا المثال الثاني وبه كان الفصل مشتملا على سببين.

ش: قال المازري: صورة السبب هي شاة ميمونة وألحق بهذا السبب البقرة والبعير وشبه ذلك، للاتفاق على أن حكم ذلك حكم الشاة. اهـ

ذهب الأوزاعي وجماعة إلى قصر هذا العام على سببه فقالوا: لا يؤثر الدباغ إلا في مأكول اللحم لأن النبي ﷺ قال: «دباغ الأديم ذكاته» فأحل الذكاة محل الدباغ، فوجب ألا يؤثر الدباغ إلا فيما تؤثر فيه الذكاة.

وذهب أحمد إلى أنها لا تؤثر مطلقا لا في مأكول اللحم ولا في غيره مستدلا بعموم: «لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب».

فإذا تبين ذلك فإن مذهب الأوزاعي أرجح من مذهب أحمد في مأكول اللحم، ومذهب أحمد أرجح من مذهب الأوزاعي في غير مأكول اللحم.

وأما مذهب الجمهور القائلون بالتعميم في المأكول وغيره فليس لهم حظ في هذا الترجيح.

ترجيح الظاهر على المؤول إلا أن يكون دليل التأويل أرجح:

ص: السبب السادس والسابع: ترجيح الظاهر على المؤول إلا أن يكون دليل التأويل أرجح من الأصل المقتضي للظاهر.

وأمثلته جميع ما اشتمل عليه الفصل الثالث من الباب الثاني وهو فصل الظاهر.

ش: من ذلك احتجاج الشافعية بظاهر قوله ﷺ: «المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا» فإنه أرجح من تأويل المالكية والحنفية له بالمتساومين.

ص: فإن كان دليل التأويل أرجح فأمثلته جميع ما اشتمل عليه الفصل الرابع من الباب الثاني وهو فصل المؤول.

ش: من ذلك تأويل المالكية والجمهور صاحب المتاع في قوله ﷺ: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه» على البائع فإنه أرجح من ظاهره الذي تمسك به الحنفية.

أن يكون أحدهما إثباتا والآخر نفيا:

ص: السبب الثامن: أن يكون أحدهما إثباتا والآخر نفيا فإن الإثبات أرجح.

ش: لاشتمال المثبت على زيادة علم، وقيل بتقديم النافي لاعتضاده بالأصل، وقيل: هما سواء، وقيل بتقديم المثبت إلا في الطلاق والعتاق، فيقدم النافي لهما.

ص: ومثاله ترجيح أصحابنا حديث بلال: «أن النبي ﷺ دخل البيت فصلى فيه» على حديث أسامة: «أنه دخل البيت ولم يصل فيه».

ش: حديث بلال متفق عليه، وأما حديث ابن عباس عن أسامة فرواه البخاري، لكن روى ابن حبان عن ابن عمر عن أسامة: «أنّ النبي ﷺ صلى في الكعبة بين الساريتين».

أن يكون أحدهما ناقلا عن أصل البراءة والآخر مبقيا:

ص: السبب التاسع: أن يكون أحدهما ناقلا عن أصل البراءة والآخر مبقيا فإن الناقل أولى كما رجح أصحابنا حديث أبي هريرة في إيجاب الوضوء من مس الذكر فإنه ناقل عن الأصل الذي هو عدم التكليف على حديث طلق بن علي في عدم إيجابه فإنه هو الأصل وإنما كان ذلك لأن في تقديم حديث طلق على حديث أبي هريرة نسخا لحديث أبي هريرة بخلاف العكس لما قدمنا من أن النقل عن البراءة الأصلية ليس نسخا.

ش: الفرق بين مسألة الناقل ومسألة المثبت أن حاصل مسألة الناقل أن حكم أحد الخبرين موافق للأصل وحكم الآخر مخالف له، ومسألة المثبت أن أحد الخبرين نسب حصول شيء إلى الشارع، والآخر نفى ذلك؛ وجعل بعضهم مسألة المثبت مستثناة من مسألة الناقل.

أن يكون أحدهما يتضمن احتياطا:

ص: السبب العاشر: كون أحدهما يتضمن احتياطا فإنه أرجح.

ش: من فروع هذا الأصل:

- أن الخبر الدال على التحريم مقدم على الخبر الدال على الوجوب لأن الأول لدفع المفسدة والثاني لجلب المصلحة واعتناء الشارع بدفع المفسدة أشد.
- أن الخبر الدال على الوجوب مقدم على الدال على الندب احتياطا لبراءة الذمة.
- أن الخبر النافي للحد أو التعزير مقدم على الموجب لذلك لأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطإ في تحقيقها، قال عليه الصلاة والسلام: «لأن تخطئ في العفو خير من أن تخطئ في العقوبة».
- أن الخبر الدال على التحريم مقدم على الإباحة لأن فعله إن كان حراما ففيه الإثم والعقوبة، وإن كان مباحا فلا إثم في فعله ولا في تركه، واعتناء الشارع بدرء المفاسد أشد من اعتنائه بجلب المصالح فضلا عما لا مصلحة فيه، وقيل بالعكس لاعتضاد الإباحة بالأصل الذي هو نفي الحرج.

ص: ومثاله ترجيح أصحابنا قوله ﷺ: «فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين على رواية من روى فاقدروا له».

ش: اختلف أهل العلم في معنى قول النبي ﷺ: «فاقدروا له»، فذهب مالك والجمهور إلى أن قوله عليه السلام: «فأكملوا العدد» مفسر له فيكون معنى اقدروا له قدره أي مقداره وهو ثلاثون وعلى هذا التفسير فلا تعارض لأن ذلك مجمل وهذا مفسر، فوجب أن يحمل المجمل على المفسر.

وذهب ابن عمر أن معنى التقدير هو التضييق فيكون معنى «فاقدروا له» ضيقوا عدة شعبان بصوم رمضان، بأن يجعل تسعا وعشرين وكان ابن عمر يصبح يوم الثلاثين إذا غم الهلال صائما، وتبعه أحمد بن حنبل على ذلك لأن الراوي إذا حمل اللفظ على أحد معنييه وجب قبوله.

وعلى هذا التفسير يحصل التعارض فيقدم ما كان أكثر احتياطا، والذي يظهر على هذا التفسير أن رواية «فاقدروا» أحوط من رواية «فأكملوا» ولهذا كانت عائشة تقول لأن أصوم يوما من شعبان أحب إليّ من أن أفطر يوما من رمضان، اللهم إلا أن يقال إن رواية «فاقدروا» على تفسير ابن عمر يعارضها حديث «من صام اليوم الذي يشك فيه فقد عصى أبا القاسم ﷺ» قال الترمذي حديث صحيح.

وإذا كان كذلك فإن ما يقتضي التحريم مقدم على ما يقتضي الوجوب لأن احتياط الشارع في درء المفاسد أقوى، لكن خرجت المسألة عن الترجيح بين رواية «فاقدروا» على تفسير ابن عمر ورواية «فأكملوا العدد» إلى الترجيح بين رواية «فاقدروا» وحديث «من صام اليوم الذي يشك»

ص: فهذه نبذ من ترجيحات المتن وبه تم الكلام في الباب الرابع.

ش: المرجحات كثيرة لا تنحصر فيما ذكر فمن أراد الاطلاع أكثر فيها فلينظر في المطولات كالإحكام للآمدي، فقد عد منها كثيرا وأحال على الباقي قائلا: وتتركب من هذه الترجيحات ترجيحات خارجة عن الحصر اهـ.

والضابط في هذه المرجحات عند التعارض هو قوة المظنة فإذا قوي الظن فهو علامة الترجيح، قال في المراقي:

وقد خلت مرجحات فاعتبر ... واعلم بأن كلها لا ينحصر

قطب رحاها قوة المظنة ... فهي لدى تعارض مئنة

الأدلة العقلية

ص: الصنف الثاني:

لما فرغ من الصنف الأول وهو الدليل النقلي من النوع الثاني وهو الدليل بنفسه شرع في الصنف الثاني وهو الدليل العقلي.

الأصل بنفسه وهو الاستصحاب

ص: **مما هو أصل بنفسه وهو الأصلي العقلي ونعني الاستصحاب.**

ش: مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغير، ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو أيضا معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، وهو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة، بل عدوا من شروط المجتهد أن يكون عارفا بأنه مكلف بالتمسك بهذا الدليل العقلي إلى أن يصرف عنه صارف نقلي أي شرعي، فإن صرف عنه عمل بذلك الصارف سواء كان نصًا أو إجماعًا أو قياسًا، وإلى هذا الشرط أشار في المراقي:

قد عرف التكليف بالدليل ذي العقل قبل صارف النقول

أنواع الاستصحاب:

ص: **اعلم أن الاستصحاب ضربان: استصحاب أمر عقليأو حسي.**

ش: أما استصحاب الأمر العقلي: فهو استصحاب العدم الأصلي، وهو المعبر عنه بالبراءة الأصلية كنفي وجوب صلاة سادسة وصوم شوال فالعقل يدل على

وجوب انتفاء ذلك، لأنه لا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي، لعدم ورود السمع لكن لا يحتج بالعدم الأصلي إلا بعد البحث واستفراغ الجهد في طلب الدليل ولم يوجد، فلو وجد لوجب العمل به، وإلى هذا أشار في المراقي بقوله:

ورجحن كون الاستصحاب للعدم الأصلي من ذا الباب

بعد قصارى البحث عن نص فلم يلف وهذا البحث وفقا منحتم

وأما استصحاب الأمر الحسي فكالجوهر إذا شغل المكان فإنه يبقى شاغلا إلى أن يوجد المزيل وهو حجة للقائلين بالاستصحاب الشرعي.

وأجاب مخالفوهم: بأن الحسيات أجرى الله العادة فيها بذلك، ولم تجر العادة في الشرعيات فلا تلحق بها.

استصحاب حكم شرعي:

ص: **واستصحاب حكم شرعي:**

ش: أي الحكم الذي دل الشرع على ثبوته، لوجود سببه كثبوت الملك لثبوت الشراء وثبوت شغل الذمة بعد جريان الإتلاف أو الالتزام، فإن هذا وإن لم يكن حكما أصليا، فهو حكم شرعي، دل الشرع على ثبوته ودوامه، وإلى هذا أشار في المراقي:

وما على ثبوته للسبب شرع يدل مثل ذاك استصحب

ص: **وهو حجة عندنا وعند الشافعية لأجل حصول غلبة الظن بأن ما علم وقوعه على حالة لم يتغير عنها.**

ش: يعني أن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال، فإنه يستلزم ظن بقائه والظن حجة متبعة في الشرعيات، والدليل أنه يستلزم ظن بقائه أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم، حتى إنهم يجيزون

مراسلة من عرفوا وجوده قبل ذلك بمدد متطاولة، وإنفاذ الودائع إليه ويشهدون في الحالة الراهنة بالدين على من أقر به قبل تلك الحالة. اهـ، قاله الآمدي.

وأما الحنفية فيرونه حجة في الدفع لا في الإثبات كما في المفقود فإنه لا يرث عندهم لأن الإرث من باب الإثبات، فلا يثبت به ولا يورث، لأن عدم الإرث من باب الدفع فيثبت به.

ص: **وقلما يسلم من معارضة باستصحاب آخر.**

ش: فإذا عارضه استصحاب آخر ولم يكن هناك دليل سواهما تعذر الترجيح، قال الأبياري في شرح البرهان: قد تدور المسألة بين أصلين متقابلين في أبواب المعاني والأشباه، ويقع الاستواء ولا يتبين ترجيح بحال، وكذلك يجري القول في تقابل استصحابين، كما إذا أعتق عبدًا آبقًا عن ظهاره، فالأصل بقاء الحياة للعبد حتى يثبت الموت، والأصل استصحاب امتناع الزوجة حتى يثبت الإعتاق. اهـ

قال علاء الدين الحنفي في كشف الأسرار : التمسك بالاستصحاب يؤدي إلى التعارض في الأدلة فإن من استصحب حكما من صحة فعل له وسقوط فرض كان لخصمه أن يستصحب خلافه في مقابلته كما لو قيل إن المتيمم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه التوضؤ فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة باستصحاب ذلك الوجوب أمكن أن يعارض بأن الإجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الإحرام وقد وقع الاشتباه في بقائه بعد رؤية الماء في الصلاة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادعى إلى مثل هذا كان باطلا.

ص: **ومن إثبات ناقل عن الحالة الأولى.**

ش: شرط العمل بالاستصحاب ألا يظهر دليل ينقل عن حكمه فإن ظهر وجب المصير إليه، كالبينة الدالة على شغل ذمة المدعى عليه بالدين، فإن الأصل هو براءة الذمة، والغالب صدق البينة وقد قيد أهل المذهب العمل بالاستصحاب بعدم معارضته للغالب فإن عارضه فاختلفوا هل يقدم الغالب أم يقدم الأصل؟، وإلى

الخلاف أشار في المراقي:

وإن يُعارض غالبا ذا الأصل ... ففي المقدم تَنافى النقل

لكنهم اتفقوا في مسائل على تغليب الأصل كالدعاوى ولو من أهل الدين والورع على غيرهم، فالأصل براءة الذمة، والغالب المعاملة وصدق أهل الورع، واتفقوا في مسائل أخرى على تغليب الغالب على الأصل كالبينة فإن الغالب صدقها والأصل براءة الذمة. اهـ

إذا تعارض استصحابان أيهما يقدم؟

ص: **فأما الأول: وهو ما يعارض باستصحاب آخر فكاستدلال بعض أصحابنا على أن الغائب إذا هلك قبل القبض ووقع النزاع بين المتابعين هل هلك قبل العقد أو بعده؟ فإن ضمانه من المشتري بأن يقول إن السلعة كانت موجودة قبل العقد وسالمة من العيوب فوجب استصحاب سلامتها إلى زمن تيقن الهلاك وهو بعد العقد فقد هلكت على ملك المشتري فكانت من ضمانه فيعارضه من يخالفه من أصحابنا بأن ذمة المشتري بريئة من الضمان فوجب استصحاب تلك البراءة فلا ضمان على المشتري فيرجع الأمر حينئذ إلى ترجيح أحد الاستصحابين.**

ش: ابن حبيب يرى ضمان المشتري مرجحا أصل السلامة حين العقد وابن القاسم يرى ضمان البائع مرجحا أصل براءة ذمة المشتري فلا ينتقل الضمان إليه إلا بأمر محقق، وهذا هو المشهور.

وفي هذه المسألة بحث: فإن أهل المذهب اختلفوا في ضمان الغائب إذا صادفه العقد سالما ثم هلك هل هو من البائع أو من المشتري فإذا قلنا إن الضمان على البائع لم تظهر فائدة لتنازع المتبايعين هل هلك قبل العقد أو بعده

وأما إذا قلنا إن ضمان الغائب الذي صادفه العقد سالما على المشتري فإن الفائدة تظهر في تنازع المتبايعين و يمكن حينئذ تعارض الاستصحابيين.

قال المازري في شرح التلقين : ولا تتصور فائدة الخلاف ها هنا إلا على القول أن ضمان الغائب من المشتري. وأما على القول بأن ضمانه من البائع حتى يصادفه المشتري حين القبض فلا ثمرة لاختلافهما إذا خرج المشتري إليه فلم يجده. وإنما يكون للخلاف ثمرة على القول أن الضمان من المشتري فيزعم البائع أن هلاك المبيع كان بعد العقد فيضمنه المشتري، ويزعم المشتري أنه لم يكن موجودا حين العقد فيكون الثمن غير لازم له، لكون البيع لم ينعقد

وهذا الذي ذكره من إثبات كونه موجودا حين العقد مبني على إحدى الطريقتين في استصحاب الحال اللاحقة أو السابقة. فإذا كانت السلعة الغائبة حين حاول المشتري قبضها لما خرج إليها، فكأنها لم تزل معدومة استصحابا لهذا الحال الحاصل الآن، فيكون على البائع إثبات كونها عند العقد موجودة، لاسيما أن المشتري لا يتحقق كون البيع منعقدا، لأن من شرطه أن يصادف مبيعا موجودا، ووجوده لم يتحقق. لكن إذا قلنا باستصحاب الحال السابقة، وهي كونه موجودا عند البائع قبل انعقاد البيع، فاستصحاب هذه الحال يقتضي كون إثبات عدم السلعة حين العقد على المشتري. اهـ

قلت: لما فرع المازري الخلاف في المسألة على ضمان المشتري جعل التعارض واقعا بين استصحاب الحال اللاحقة والحالة السابقة فالأول هو المعبر عنه بالاستصحاب المقلوب أي إثبات أمر في الزمن الماضي لثوبته في الحال، فالغائب معدوم في الزمن الحاضر فيستصحب عدمه في الزمن الماضي.

ص: وأما الثاني وهو ما يدعى فيه وجود ناقل فكاحتجاج أصحابنا على أن سؤر الكلب طاهر بأنه سالم من المخالطة للنجاسة قبل الولوغ، فوجب استصحاب ذلك حتى تحقق مخالطة النجاسة فيقول المخالف هذا الاستصحاب: إنما يتم أن لو لم يوجد ناقل وقاطع وقد وجد وهو الولوغ فإنه مظنة المخالطة لأنها غالب حال الكلاب ويرجع أمرهما إلى ما ذكرنا أولا هل يصلح لقطع الاستصحاب أو لا ؟.

ش: تقدم آنفا ذكر الخلاف هل يقدم الأصل أم الغالب فإن قلنا إن الغالب يقدم فإنه يكون قاطعا لحكم الاستصحاب وعلى هذا يجري مسألة ولوغ الكلب، فإن الأصل هو طهارة الماء والإناء، والغالب في الكلاب هو مخالطتها للنجاسة، فأصحابنا قدموا الأصل، ومخالفنا قدم الغالب.

قلت: المخالف يرى أن لعاب الكلب نجس لعينه لا لمخالطته النجاسة، وبنى على ذلك نجاسة عين الكلب.

قال ابن دقيق العيد في الإحكام: إذا ظهر أنّ الأمر بالغسل للنجاسة فقد استدل بذلك على نجاسة عين الكلب، ولهم في ذلك طريقان:

أحدهما: أنه إذا ثبتت نجاسة فمه من نجاسة لعابه، فإنه جزء من فمه، وفمه أشرف ما فيه. فبقية بدنه أولى.

الثاني: إذا كان لعابه نجسا -وهو عرق فمه- ففمه نجس. والعرق جزء متحلب من البدن فجميع عرقه نجس، فجميع بدنه نجس، لما ذكرناه من أن العرق جزء من البدن. اهـ

الضرب الثاني: استصحاب حكم الشرع وهذا كاحتجاج أصحابنا على أن الرعاف لا ينقض الوضوء بأنا لما أجمعنا على أنه متطهر قبل الرعاف فوجب استصحاب الطهارة بعده حتى يدل دليل على النقض فيقول أصحاب أبي حنيفة نحن نمنع هذا الاستصحاب وذلك أن دليل هذا الحكم هو الإجماع والإجماع لم ينعقد بعد الرعاف كما كان قبله فكيف يستصحب حكم بعد فقدان دليله، وأيضا فالناقض موجود وهو الرعاف عملا بقوله ﷺ: «من قاء أو رعف فعليه الوضوء» وهذا الاستصحاب قلما يتم وهو أضعف من الأول.

ش: أضعف أنواعه هو استصحاب الحكم الشرعي الثابت بالإجماع في محل الخلاف بأن يتفق على حكم في حالة ثم تتغير صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال كما في مسألة الراعف، فإنه أجمع على أنه متطهر قبل الرعاف فاستصحب أصحابنا هذا الإجماع

إلى صورة النزاع، ووجه ضعفه أن الإجماع الذي كان دليلا على الحكم قد زال في موضع الخلاف فلم يجز التمسك به بل يجب طلب دليل آخر.

ما كان لازما عن أصل:

ص: النوع الثاني وهو ما كان لازما عن أصل

اعلم أن الناشئ عن الأصل لا بد وأن يدل على حكم.

ش: لأن العلة لما كانت أمارة على الحكم في الأصل كان وجودها أو وجود أثرها أو وجود نقيضها في محل آخر أمارة على حكم ما في ذلك في المحل.

أنواع اللازم عن أصل:

ص: وذلك الحكم إما أن يكون مماثلا للأصل.

ش: المماثلة إما في النوع كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص، فالحكم في الفرع هو الحكم في الأصل بعينه وهو القصاص.

وإما في الجنس الحكم كقياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للأب بجامع الصغر فإن الولاية جنس لولايتي النكاح والمال.

ص: وإما أن يكون مناقضا لحكم الأصل، وإما أن يكون ليس بمماثل ولا مناقض.

ش: الدليل على هذا الحصر أنّ الحكمين إما أن يكونا متساويين في صفات النفس أي في تمام الذاتيات أو لا.

فإن تساويا فهما المثلان، وإن لم يتساويا: فإما أن يتنافيا لذاتيهما أو لا، فإن تنافيا لذاتيهما فهما الضدان ويندرج فيه النقيضان، وإن لم يتنافيا فهما الخلافيان كالسواد والحلاوة فليسا متماثلين ولا متناقضين.

ص: فإن كان مماثلا لحكم للأصل فلابد من المغايرة بين الحكمين في المحل لاستحالة اجتماع المثليين.

ش: قال الأبياري: المثلان ضدان، لاستحالة اجتماعهما، وإنما حكمنا باستحالة اجتماع المثلين، من جهة أن أحدهما إذا قام بالمحل وأوجب حكمه استحال قيام الآخر به في حالة قيام الأول، وذلك أنه عند قيامه مع الأول على أحد وجهين: إما أن يوجب حكمه، وإما ألا يوجبه، فإن لم يوجبه فهو محال، لأن إيجاب المعنى لحكمه إيجاب نفسي فلا يتصور أن يثبت غير موجب، ولو تصور ذلك لقامت حركة بمحل من غير أن يتحرك المحل، وذلك غير معقول، وإما أن يوجب حكمه، فيحصل الحاصل، وهو أيضًا لا يعقل، فوجب لذلك القضاء بتضاد المثلين. اهـ.

ص: وإذا تغاير المحلان فذلك هو قياس الطرد.

ش: كما في القتل بالمثقل والقتل بالمحدد، فإن حكم الأول مماثل لحكم الثاني في النوع، وهو القصاص، والمحلان متغايران.

ص: وإن كان مناقضا لحكم الأصل فلابد من المغايرة بينهما في المحل لاستحالة اجتماع النقيضين وذلك هو قياس العكس.

ش: كما في البول والرعاف فإن حكم الأول مناقض لحكم الثاني، فالأول ينقض كثيره كما ينقض قليله، والثاني لا ينقض كثيره كما لا ينقض قليله، والمحلان متغايران.

ص: وإن كان ليس بمماثل ولا مناقض فذلك هو الاستدلال.

ش: لا تشترط المغايرة بين المحلين في الخلافين لجواز اجتماعهما في محل واحد كاستدلالنا على عدم وجوب الوتر بجواز تأديته على الراحلة، فالمحل هنا واحد هو الوتر، والحكم وهو عدم الوجوب ليس مماثلا لجواز التأدية ولا مناقضا له.

ص: فانحصر الكلام في اللازم عن أصل في ثلاثة أقسام: قياس طرد وقياس عكس وقياس استدلال فلنعقد في كل قسم بابا.

ش: كان الشافعي رضي الله عنه يسمي القياس استدلالا، لأنه فحص ونظر، ويسمي الاستدلال قياسا، لوجود التعليل فيه. اهـ، قاله في البحر.

قياس الطرد

ص: الباب الأول قياس الطرد

والكلام فيه منحصر في شرح حده وبيان أركانه وبيان أقسامه وفي الاعتراضات الواردة عليه فهذه مقدمة وفصلان وخاتمة.

ش: هذا من اللف والنشر المرتب، فالمقدمة في حده، والفصلان في بيان أركانه وأقسامه، والخاتمة في الاعتراضات الواردة عليه.

قال السبكي في الأشباه والنظائر: القياس ميدان الفحول، وميزان الأصول، ومناط الآراء، ورياضة العلماء وإن ما يفزع إليه عند فقدان النصوص كما قال بعضهم:

إذا أعـيا الـفقيه وجـود نص   تـعـلق لا محـالة بالقـياس

تعريف القياس:

ص: المقدمة: اعلم أن القياس عبارة عن إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم.

ش: هذا معنى قول بعضهم: القياس إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه لأن الصورة المسكوت عنها مجهولة الحكم، والصورة المنصوصة معلومة الحكم.

ص: لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم.

ش: القياس لا يتم بدون جامع، فلو لم يكن بين الأصل والفرع جامع لم يكن حمل الفرع عليه أولى من حمله على أصل آخر مضاد له في الحكم أو موافق له، فحينئذ يلزم أن يكون حمله على أي أصل فرض تحكما محضا.

ص: والصورة المعلومة الحكم تسمى أصلا.

ش: هذا هو مذهب جماهير الفقهاء، فإنهم يطلقون الأصل على محل النص «كالأعيان الستة» المذكورة في حديث الربا، وهي البُرُّ والشعير ونحوهما، وقيل الأصل هو النص الذي ثبت به الحكم في المقيس عليه كحديث الربا، وقيل هو الحكم الذي هو تحريم التفاضل، والنزاع لفظي، قال في المراقي:

والحكم أو محله أو ما يدل تأصيل كل واحد مما نقل

ص: والصورة المجهولة الحكم تسمى فرعا، كما إذا قسنا النبيذ الذي هو مجهول الحكم ومحل النزاع على الخمر الذي هو معلوم الحكم ومحل الاتفاق، فالخمر هو الأصل والنبيذ هو الفرع، والجامع الإسكار، والحكم المطلوب إثباته في الفرع التحريم.

ش: اختلفوا في الفرع هل هو محل الحكم المشبه بالأصل كما هو مذهب الفقهاء، أو هو حكمه؟، قال في المراقي:

الحكم في رأي وما تشبّها من المحل عند جل النبها

قوله: ومحل النزاع إلخ فيه إشارة إلى ما ذكره بعض الأصوليين أن القياس هو إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه.

أركان القياس:

ص: الفصل الأول في أركان القياس وهي أربعة: الأصل والعلة والفرع والحكم.

الركن الأول: الأصل

شروط الأصل

ص: وشروطه خمسة:

ش: الفرق بين الركن والشرط هو أنّ الركن هو جزء الذات أي الحقيقة الداخلة فيها، والشرط هو ما خرج عن ذات الشيء وحقيقته، فالركن كالركوع من الصلاة،

والشرط كالطهارة لها، وقد يطلق كل منهما على الآخر مجازا وعلاقة المجاز هي المشابهة فيتوقف وجود الماهية على كل منهما، قال في المراقي:

والركن جزء الذات والشرط خرج وصــيــغة دليــلها في المنتــهج

أن يكون متفقا عليه بين الخصمين:

ص: الشرط الأول: أن يكون الحكم فيه ثابتا فإنه إن لم يكن ثابتا لم يتوجه القياس عليه لأن المقصود ثبوت الحكم في الفرع وثبوت الحكم في الفرع فرع عن ثبوته في الأصل وكذلك في المناظرة إذا قاس المستدل على أصل لا يقول به فإنه لا تقوم الحجة على خصمه وإن كان خصمه يقول به في الأصل لأن المستدل معترف بفساد قياسه.

ش: يشترط في حكم الأصل أن يكون ثابتا، ومعنى ثبوته عند الجمهور أن يكون متفقا عليه بين الخصمين عند المناظرة، فيقول به المستدل ويوافقه الخصم عليه، ووجه اشتراط موافقة الخصم أن الخصم إذا وافق على حكم الأصل انتفى الانتشار، وإذا خالفه احتاج المستدل إلى إثبات حكم الأصل، فينتقل إلى مسألة أخرى، وينتشر الكلام، فيفوت المقصود.

ووجه اشترط أن يكون المستدل قائلا بحكم الأصل موافقا عليه، أن ثبوت الحكم في الفرع فرع ثبوته في الأصل فإذا قاس المستدل على أصل لا يقول به فإنه لا تقوم به الحجة على خصمه، لأن المستدل معترف بفساد قياسه لأنه مقر ببطلان إحدى مقدمات الدليل، وهو حكم الأصل.

فتحصل من هذا أن حكم الأصل إن كان مقولا به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض حصل الانتشار وإن كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة المستدل فسد القياس باعتراف المستدل، وإلى هذا أشار في المراقي:

والوقف في الحكم لدى الخصمين شــرط جــواز القيس دون مــين

وقيل معنى ثبوته أن يكون متفقا عليه بين جميع الأمة حتى لا يتأتى المنع بوجه.

ص: ومثاله احتجاج الشافعية على الحنفية في أن نية التطوع في الحج تجزئ عن نية الفريضة فيه خلافا للحنفية بقياسهم ذلك على الصوم فإن مذهب الحنفية فيه أن نية التطوع فيه تجزئ عن نية الفريضة خلافا للشافعية وقد قاست الشافعية على أصل لا تقول به.

ش: الشافعية والحنفية مذهب كل واحد منهما في الحج عكس مذهبه في الصوم، فالشافعية مذهبها في الصوم أن نية التطوع لا تجزئ عن نية الفريضة ومذهبها في الحج أنها تجزئ، ومذهب الحنفية في الحج أن نية التطوع لا تجزئ عن نية الفريضة ومذهبها في الصوم أنها تجزئ، فإذا أراد الشافعي أن يستدل على مذهبه في الحج فإنه يقول نية التطوع في الحج تجزئ عن الفريضة قياسا على الصوم فإن نية التطوع تجزئ فيه عن الفريضة فيقول خصمه الحنفي: قياسك فاسد باعترافك لأنك مقر ببطلان إحدى مقدمات الدليل وهو حكم الأصل، فإن قيل لم لا يقبل في معرض الإلزام؟ لأن الشافعي أراد أن يلزم خصمه بما يسلمه.

فالجواب أن للمعترض أن يقول: الحكم في الأصل لم يكن عندي ثابتا بناء على هذا الوصف بل بناء على غيره، ويجب تصديقه فيه لكونه عدلا.

أن يكون مستمرا ثابت الحكم:

ص: الشرط الثاني: أن يكون مستمر الحكم أي غير منسوخ لأنه إذا نسخ حكم الأصل وكان الوصف الجامع حاصلا فيه لزم أن يكون ذلك الوصف غير علة لتخلف الحكم عنه.

ش: زوال الحكم مع ثبوت الوصف في الأصل دليل على أن الشارع ألغى الوصف ولم يعتبره علة إذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم على وفقه.

ص: وإذا لم يكن علة لم يصح الجمع به لأن ما ليس بعلة لا يقتضي حكم العلة.

ش: ومن فروع هذا الشرط أنه لا يقاس على حكم منسوخ في ذلك الحكم، لأن المقصود من القياس إثبات مثل حكم القياس في الفرع، فإذا كان الحكم غير ثابت بالشرع استحال أن يثبت له مثل بالقياس، لأن نسخ الحكم يبين عدم اعتبار

الشرع للوصف الجامع حينئذ، وتعدية الحكم فرع على اعتباره. اهـ، قاله في البحر المحيط.

فإذا حرم الشارع مثلا بيع البر بالبر متفاضلا ثم نسخ تحريمه فلا يجوز أن نقيس على حكمه بيع الأرز بالأرز متفاضلا بجامع الاقتيات والادخار.

ص: فإن قلت قد يجمع بين الأصل والفرع بغير علة.

ش: مثل الجمع بين الخمر والنبيذ بالرائحة فإن الرائحة ليست بعلة، ومثل الجمع بين القتل بالمثقل والقتل بالمحدد بجامع الإثم، والإثم ليس بعلة.

ص: قلنا لابد كون ذلك متضمنا للعلة، أما إن لم يكن الوصف الجامع علة ولا متضمنا للعلة لم يصح الجمع به.

ش: إذا لم يكن الجامع هو عين العلة فلابد أن يكون دليلا عليها كما في قياس الدلالة أو مستلزما لها كما في قياس الشبه، وإلا كان الجمع به تحكما.

ص: واعلم أنه قد ينسخ حكم من أحكام الأصل فيتوهم سريان النسخ إلى الحكم الذي يطلب مثله في حكم الفرع.

ش: لا يجوز أن يقاس على أصل بعد النسخ في محل النسخ، فلا يقاس على وجوب صوم عاشوراء بعد نسخه وجوب صوم يوم.

وأما القياس عليه في غير محل النسخ فهو محل الخلاف.

ص: مثاله: قول أصحاب أبي حنيفة في أن التبييت غير واجب في صوم رمضان لأنه صوم متعين فلا يجب التبييت قياسا على صوم يوم عاشوراء فإنه لا يجب فيه التبييت للحديث الوارد، فيقول أصحابنا قد نسخ حكم الأصل ومن شروط الأصل المقيس عليه ألا يكون منسوخا، والجواب عند الحنفية أن قالوا: إنا لم نقس الفرع على حكم الأصل في الحكم المنسوخ بل في حكم آخر ولا يلزم من نسخ حكم الوجوب نسخ حكم التبييت المقيس على الأصل فيه.

ش: اختلفوا هل يلزم من نسخ الحكم نسخ صفاته أم لا؟ فقال الحنفية لا يلزم كما في صوم عاشوراء فإنه كان واجبا ويجوز إيقاع النية فيه نهارا، فإن النبي ﷺ بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء أن من لم يأكل فليصم، فدل على أنه يجوز إيقاع النية من النهار فإذا نسخ وجوب عاشوراء لم يلزم منه نسخ صفته وهو صحة الصوم الواجب بنية نهارية، فيجوز أن يقاس على صفته صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهارية.

وقد تقدم في باب النسخ أنه إنما يلزم من نسخ أحد الحكمين نسخ الآخر إذا كان بينهما تلازم وترابط ولا تلازم بين وجوب الصوم وجواز إيقاع النية من النهار حتى يلزم من نسخ وجوب الصوم نسخ جواز إيقاع النية نهارا.

قال ابن دقيق العيد: نعم هنا إشكال في شيء، وهو أن يكون الحكم ثابتا ويلزمه من اللوازم التي لا يلزم ارتفاعها بارتفاع خصوص ذلك الحكم، فهل يجوز القياس على ذلك اللازم أم لا؟ مثاله صحة صوم عاشوراء إذا كان واجبا على تقدير تسليم ذلك بنية نهارية، فإذا نسخ عاشوراء بخصوصه لم يلزم منه نسخ اللازم وهو صحة الصوم الواجب بنية نهارية، فهل يجوز أن يقاس عليه صوم رمضان الواجب فيصح بنية نهارية؟ فيه نظر ه نقله في البحر المحيط

ص: ومما ينظر فيه مسألة ظهار الأَمَة فقد يقال بأن الظهار كان طلاقا مخصوصا بملك النكاح فلو لم ينسخ لم ينعقد في الأمة ظهار، لأن الطلاق لا ينعقد في الأمة، لكنه لما نسخ حكم الطلاق صرف إلى مجرد تحريم الاستمتاع، والاستمتاع مشترك فيه بين الزوجة والأمة، فوجب أن ينعقد الظهار في الزوجة والأمة، وقد يقال كان الظهار حكما مخصوصا وهو الطلاق ومحلا مخصوصا وهو الزوجة، وقد نسخ حكمه فلا يلزم منه نسخ محله.

ش: يرى الشافعي أن النسخ إنما وقع في الحكم دون المحل، فالظهار كان طلاقا في الجاهلية، ثم جاء الإسلام وصرفه عن حكم الطلاق إلى حكم التحريم لكن لم يصرفه عن محله وهو الزوجة.

وأما مالك فإنه يرى أن النسخ وقع في الحكم والمحل معا لأن خصوصية المحل إنما كان لخصوصية الحكم لأن الظهار كانوا يقصدون به خصوص الطلاق، والطلاق لا يقبله إلا محل خاص وهو الزوجة، فلما نقل الشارع الظهار من حكم الطلاق إلى حكم تحريم الاستمتاع وجب أن يتعلق بكل محل يتعلق به التحريم، والتحريم يتعلق بالأمة فوجب أن يتعلق بها الظهار.

ص: **ألا ترى أن الإيلاء كان طلاقا ثم نسخ وبقي محله وهو الزوجة غير منسوخ.**

ش: قال الشافعي سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: كان أهل الجاهلية يطلقون بثلاث: الظهار والإيلاء والطلاق، فأقر الله الطلاق طلاقا وحكم في الإيلاء والظهار بما بيّن في القرآن. اهـ

قلت: للمالكية أن يجيبوا: أولا: أن الإيلاء لم ينقل حكمه إلى تحريم الاستمتاع كما وقع في الظهار، بل نقل حكمه إلى الفيئة، وهي الوطء، والأمة لا حق لها في الوطء، فبقي حكمه خاصا بالزوجة كما كان، وثانيا أن مآل الإيلاء هو الطلاق إذا امتنع عن الفيئة، والطلاق لا تقبله إلا الزوجة.

تنبيه:

تقدم أن من شروط النسخ أن يكون الحكم شرعيا وكون الظهار والإيلاء طلاقا لم يكن بحكم الشرع وإنما كان حكما في الجاهلية فلا يسمى رفعه نسخا.

أن لا يكون مخصوصا بالحكم وهو ثلاثة أقسام:

ص: **الشرط الثالث: ألا يكون الأصل مخصوصا بالحكم فإنه إذا كان مخصوصا تعذر إلحاق غيره في الحكم وإلا بطل الخصوص.**

ش: قال الغزالي في شفاء الغليل: هذه قاعدة غامضة المدرك، ثار منها أغاليط: ضل بسببها بعض الناظرين عن سواء السبيل. اهـ

ص: **وهذا الشرط ينفصل إلى ثلاثة أقسام:**

ش: اختلفت طرق التقسيم فطريقة الأكثر تقسيمه إلى نوعين: ما لا يعقل معناه أصلا، وما يعقل معناه لكن لا يتعدى محله، وعلى هذه الطريقة جرى صاحب المراقي فقال:

وليس حكم الأصل بالأساس ... متى يحد عن سنن القياس

لكونه معناه ليس يعقل ... أو التعدي فيه ليس يحصل

وللغزالي طريقتان:

فطريقته في المستصفى تقسيمه إلى أربعة أقسام، ونصه: ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة، فإن ذلك يطلق على ما استثني من قاعدة عامة، وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها لم تقطع من أصل سابق وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى ما لا يعقل معناه، فهي أربعة أقسام. اهـ

وطريقته في شفاء الغليل تقسيمه إلى ثلاثة أقسام، وعلى هذه الطريقة مشى المصنف مختصرا كلامه.

قسم نص الشرع على الخصوص فيه:

ص: **قسم نص الشرع على الخصوص فيه أو ثبت الإجماع على ذلك.**

ش: لا فرق في هذا القسم بين معقول المعنى وغيره، وإنما قيد بالإجماع لأن ما اختلف في خصوصيته فالأصح جواز القياس عليه كما سيأتي للمصنف.

ص: **وقسم لم ينص الشرع على الخصوص فيه إلا أنه لا يعقل معناه فيتعذر إلحاق غيره به لأجل الجهل بالمعنى الذي لأجله شرع الحكم في الأصل.**

ش: إذا لم يعقل المعنى وجب أن يتلقى النص بالقبول، دون تصرف فيه، وقد يعبر عن هذا القسم بأنه على خلاف القياس ومرادهم أنه لا يجري فيه القياس.

ص: **وقسم عقل معناه إلا أنه فقد ما يشاركه في ذلك المعنى.**

ش: يجري هذا القسم مجرى ما كانت العلة فيه قاصرة على محل الحكم لأن المعنى الذي شرع من أجله الحكم خاص بذلك المحل.

ص: فأما القسم الأول فمثاله: قضاء رسول الله عليه وسلم بشهادة خزيمة وحده فإنه كان مخصوصا بذلك ومشتهرا به بين الصحابة رضوان الله عليهم ولأنه لو ألحق به لجرى القياس في كل شاهد وبطل اعتبار العدد في الشهود، وكذلك قوله لأبي بردة في العناق تجزئ عنك ولا تجزئ عن أحد بعدك.

ش: قال الأبياري في شرح البرهان: كان ﷺ إذا أراد قصر حكم على شخص نص على ذلك، أو أرشد إليه بقرائن أحواله، فقال لأبي بردة بن نيار: «تجزئك ولا تجزئ عن أحد بعد» ولما بقي على اشتراط شاهدين في الخصومات، وقبل شهادة خزيمة وحده، علم المسلمون اختصاصه بذلك. فهذا هو الطريق الذي يعرفنا امتناع جريان القياس المعلوم في الفرع. اهـ

وإجزاء العناق مما يعقل معناه لأن علة إجزائها عن أبي بردة هو فقره، لكن لا يلحق بذلك غيره، للنص الثابت فيه.

وأما شهادة خزيمة فاختلف هل هي مما يعقل معناه أم لا؟

فقيل مما يعقل بناء على أن مفيد الاختصاص فيها هو التصديق وعلمه أنه لا يقول إلا حقا مع السبق إليه والانفراد به، فإنه هو الذي قرن به الحكم، فهذه معقولة المعنى لكن معناها غير متعد إلى غيرها.

وقيل مما لا يعقل معناه،وعلى ذلك جرى السرخسي في أصوله فإنه قال: لأن العدد معتبر في الشهادات المطلقة بالنص، وقد فسر الله تعالى الشاهدين برجلين أو رجل وامرأتين، وذلك تنصيص على أدنى ما يكون من الحجة لإثبات الحق، ثم خص رسول الله ﷺ خزيمة ﷺ بقبول شهادته وحده، فكان ذلك حكما ثبت بالنص اختصاصه به كرامة له، فلم يجز تعليله أصلا، حتى لا يثبت ذلك الحكم

في شهادة غير خزيمة ممن هو مثله أو دونه أو فوقه في الفضيلة لأن التعليل يبطل خصوصيته. اهـ

وحديث خزيمة بن ثابت أخرجه أبو داود وابن خزيمة، وأما حديث أبي بردة فمتفق عليه.

ص: وكاختصاص سالم بالرضاع وهو كبير.

ش: ذهب جمهور العلماء على أن رضاع الكبير لا يؤثر. وحملوا قول النبي ﷺ لسهلة ابنة سهيل «أرضعيه تحرمي عليه»، أن ذلك من خصائص سهلة، وقد ثبت أن أم سلمة وسائر أزواج النبي ﷺ منعن أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد، وقلن لعائشة: إنه خاص في رضاعة سالم وحده.

ص: حتى صار يدخل على عائشة ﵂ من غير حجاب.

ش: هكذا في النسخ «على عائشة» ولعل الأصل «على سهلة» لأن عائشة لم تكن ترى الاختصاص بسالم بل قاست على رضاع سالم كل كبير غيره، فكانت تأمر أختها أم كلثوم ابنة أبي بكر الصديق وبنات أخيها عبد الرحمن أن يرضعن من أحبت أن يدخل عليها من الرجال.

ص: وفي معنى هذا ما اختص به الرسول ﷺ من الأحكام ولا يلحق به غيره فيها، وقد اختلف في فروع بناء على أنه ﷺ مختص بتلك الأحكام أم لا، فمن ذلك الخلاف في جواز العقد في النكاح بلفظ الهبة، والشافعية تمنع منه وترى أنه مختص بالنبي ﷺ بدليل قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ والحنفية يردون ذلك إلى سقوط المهر لأن به يظهر الشرف ورفع الحرج بخلاف الاختصاص بلفظ الهبة يوجد ما يقوم مقامه من الألفاظ، والشافعية ترى أن اختصاصه باللفظ تابع لاختصاصه بمعناه ولأجل ذلك اختلف فيه عندنا في المذهب على قولين.

ش: تقدم بحث ذلك مفصلا في القرائن المرجحة، والراجح في المذهب هو جواز انعقاد النكاح بلفظ الهبة إذا ذكر معه الصداق، قال خليل: وبصداق وهبت.

ص: ومن ذلك جواز جعل عتق الأمة صداقها فإن ذلك عندنا من خواصه ﷺ فلا يلحق به غيره، وأمثال هذا القسم كثير.

ش: تقدم بحثه أيضا مفصلا في باب دلالة الفعل، كما تقدم من أمثلته أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم، فرأى الجمهور أنه من خواصه ﷺ.

ص: أما إذا وقع النزاع بين الخصمين في كون الأصل مخصوصا بالنص فإن الظاهر حمله على عدم الخصوص حتى يثبت الخصوص بنص أو إجماع.

ش: لأن الأصل عموم التشريع ولقوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وقوله في قضايا خاصة سئل فيها، أهي لنا خاصة، أم للناس عامة: «بل للناس عامة».

ص: ومن ذلك اختلاف العلماء في الإحرام هل ينقطع بالموت أو لا؟ وينبني عليه جواز تطييب المحرم إذا مات واختلافهم في الشهيد هل يغسل أم لا؟، وقد ورد في الخبر أن أعرابيا وقصت به ناقته، فقال رسول الله ﷺ: «لا تخمروا رأسه ولا تمسوه طيبا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» وقال ﷺ في قتلى أحد «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يبعثون يوم القيامة وجراحهم تشخب دما، اللون لون الدم، والريح ريح مسك» فالحنفية ترى أن ذلك مخصوص بالأعرابي وبشهداء قتلى أحد فلا يلحق بهم غيرهم.

ش: يقول الحنفية: لا ترتفع بهذا الحديث قاعدة الغسل في حق المحرمين والشهداء لأن اللفظ خاص، ويحتمل أن يكون الحكم خاصا بشهداء أحد وذلك الإعرابي لاطلاعه ﷺ على إخلاصهم في العبادة، ونحن لا نطلع على موت غيرهم على الإسلام فضلا عن موتهم على الإحرام والشهادة.

ص: والشافعية ترى أن ذلك غير مخصوص بهم فيلحق بهم غيرهم، وأما أصحابنا المالكية ففصلوا ورأوا أن حديث الأعرابي مخصوص فلا يلحق به غيره وحديث الشهداء عام.

ش: قال الأبياري: فرّق مالك رحمه الله، فرأى القياس في مسألة الشهداء، ولم ير الإلحاق في مسألة المحرم، والبحث فيه يتعلق بفن الفقه. اهـ.

قسم لا يعقل معناه:

ص: القسم الثاني: وهو ما لا يعقل معناه فمثاله معظم التقديرات فإنها غير معقولة المعنى فلا يقاس عليها.

ش: رجح المصنف رحمه الله منع القياس في المقدرات لأن العقول لا تهتدي إلى وجوه المناسبة فيها وذلك هو الموافق لأصول الحنفية، ولقد اختار ابن القصار والباجي من أهل المذهب جواز القياس فيها وهو مشهور المذهب، وإلى هذا أشار في المراقي:

والحد والكفارة التقدير جوازه فيها هو المشهور

ص: فإن قيل قد قستم تقدير أقل الصداق على تقدير أقل نصاب السرقة

ش: قال الدراورديّ لمالك لما سمعه يذكر هذه المسألة: تعرّقت يا أبا عبد الله، أي سلكت سبيل أهل العراق في قياسهم مقدار الصداق على مقدار نصاب السرقة.

ص: وقستم تحديد اليد بالكوع في التيمم على تحديدها في القطع بالسرقة في مشهور المذهب.

ش: أنكر مالك هذا القياس قائلا: عجبت من رجل عظيم من أهل العلم يقول: إن التيمم إلى الكوعين، فقيل له: إنه حمل ذلك على آية القطع، فقال: وأين هو من آية الوضوء؟

ص: ومثل ذلك تقدير ثبت بالقياس قلنا ذلك ليس بقياس.

ش: القياس لابد فيه من إبداء علة جامعة بين الأصل والفرع كما إذا قلنا: الجامع بين الصداق والسرقة كون كل منهما فيه استباحة عضو، وهذا لم يقع.

ص: وإنما هو استشهاد على أقل ما هو معتبر، وتقريره أن الشرع أوجب المال في النكاح فقال تعالى: ﴿أَن تَبۡتَغُواْ بِأَمۡوَٰلِكُم﴾، وذلك إظهار لخطر النكاح والخطر لا يحصل بأقل ما يسمى مالا، فإن الفلس والحبة يصدق على كل واحد منهما مال، ولابد من اعتبار مال له خطر وبال.

ش: أصل هذا التقرير للشيخ محمد بن أبي زيد فإنه قال في كتابه الذب عن مذهب مالك: لو كان مثل الحبة والنواة وورقة البقل يكون صداقا ما جاز لأحد نكاح الإماء، وكان كل أحد واجدا للطول فكان ذلك دليلا أنه لا يكون الصداق كل ما قدر عليه، ثم رأينا الذين تركوا أن يحدوا في الصداق حدا قيدوا ذلك بأن يكون متمولا له قيمة، فصار خروجه عن حد القليل اتفاقا.

ص: وذلك مختلف عرفا وشرعا، فوجب الرجوع فيه إلى الشرع، لأنه هو الموجب لأصل المال تشريعا له.

ش: قال القرافي: ما لم يرد فيه من الشرع تحديد فإنه يتعين تقريبه بقواعد الشرع لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع. اهـ

ص: فوجب اعتبار أقل الأموال التي جعل الشرع له خطرا، ولا أقل من نصاب السرقة فإن اليد ذات خطر فلما قطعت في ربع الدينار دل ذلك على أن ربع الدينار له خطر، و لما لم نجد أقل منه يشهد الشرع بخطره علمنا أن أقل الأموال التي لها خطر في الشرع ربع دينار فلذلك حددنا به المهر.

ش: قال ابن أبي زيد: لما حصل خروجه عن اليسير التافه كان الرجوع إلى ما ليس بتافه ومما له بال من الأموال بأصل يرجع إليه أولى فاستدللنا على ما له البال والحرمة، فأصبنا ربع دينار دل القرآن أنه مما له بال وحرمة من الأموال إذ أباح به قطع اليد في السرقة فكان ذلك بكتاب الله وسنة رسوله المبين عن الله مقدار ما له البال مما تقطع فيه اليد، ولولا ذلك لكنا -على ظاهر الآية- نقطع في الحبة من الخردل و الشعيرة، فلما دلنا عليه السلام أنّ المقصود بالقطع في الشيء الذي له البال بما حد من ربع دينار، كان ذلك أدل دليل لنا على ما أجمل الله لنا من آية الصداق، كما أنما نص عليه الرسول من مكيال كفارة الأذى أنه مدّان لكل مسكين، دليل على ما أجمل الله من إطعام الظهار لكل مسكين ثم لم نعلم ولا سمعنا في الآثار عن النبي ﷺ وعن أصحابه أنّ أحدا منهم تزوج على أقل من وزن نواة من ذهب، وإذا أباح

الله تعالى ورسوله ﷺ زوال عضوها بسرقة ربع دينار، لم ينبغ أن يستباح فرجها من الصداق بأقل من ذلك. اهـ باختصار.

ص: وأما تحديد اليد في الكوع فإنه ليس بقياس أيضا بل أخذ بتلك الطريقة نفسها فإن اليد مطلقة تقبل التحديد بحدود كثيرة فكان أصل تحديدات اليد إنما هو الكوع فلذلك تحدد به اليد في الأجزاء عندنا على المشهور وحكمنا عليه بالإعادة في الوقت طلبا للكمال.

ش: هذه المسألة ترجع إلى الخلاف في المطلق إذا دار بين مقيدين، هل يحمل على أقيسهما أو يبقى على إطلاقه؟

- فمنهم من حمل آية التيمم على آية القطع لأن آية القطع قيدتها السنة بالكوع فيتيمم إلى الكوعين لأنه عضو أطلق النص فيه فيختص بالكوعين قياسا على القطع في السرقة.
- ومنهم من حملها على آية الوضوء لأن القرآن قيدها بالمرفق، وهذا أقيس لاشتراك التيمم والوضوء في جنس الطهارة، فحمل الشيء على جنسه أولى من حمله على غير جنسه.
- ومنهم من أبقاها على إطلاقها إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر، فقال: يتيمم إلى الإبط لأنه مسمى اليد لغة، فلذلك لما نزلت آية التيمم تيمم الصحابة إلى الإبط. اهـ قاله القرافي:

قسم لا يعقل معناه إلا أنه لا نظير له في الشرع وله قسمان:

ص: وأما القسم الثالث: وهو ما يعقل معناه إلا أنه لا نظير له في الشرع ولا يظهر له ما يشاركه في ذلك المعنى.

ش: معظم الرخص والقواعد المبتدأة داخل تحت هذا القسم كرخص السفر والمسح على الخفين وإباحة الميتة عند الضرورة، ومن القواعد كالقسامة وضرب الدية على العاقلة. اهـ، قاله الغزالي.

ص: فإما أن يكون ذلك المعنى بسيطا وإما أن يكون جملة معان لا يوجد جميعها في فرع واحد.

ش: اقتصر الغزالي على الثاني، وهو المركب قائلا: إذا ورد الحكم في محل تجتمع فيه ضروب من المصالح والحاجات ولا يلفى في غير محل النص إلا بعض تلك المصالح فلا يناط الحكم بالأبعاض بعد وروده عند اجتماع هذه الوجوه. اهـ

المعنى البسيط:

ص: أما الأول فكالسفر فإنه مشتمل على نوع من المشقة معقول التأثير في القصر ولا يشاركه غيره من الصنائع في ذلك النوع من المشقة المناسبة للقصر فلا يلحق به غيره فيه.

ش: المعنى الذي شرع من أجله القصر هو المشقة، وهو معنى بسيط موجود في الحمالين وأرباب الصنائع الشاقة في الحضر، لكن لم يجز القياس لعدم النظير لأن المشقات مختلفة، فمشقة السفر ليست كمشقة الحمالين ومشقة الحمالين ليست كمشقة أرباب الصنائع، ومشقات الصنائع تختلف من صناعة إلى صناعة، فلم يوجد نوع مشقة السفر في أحد هذه الصنائع، وإن وجد جنس المشقة فيها.

ص: وأما المرض فإنما ثبت فيه الفطر والجمع بالنص لا بالقياس، وأما القصر فإن مشقة المرض لا تناسبه بل تناسب التخفيف على المريض بمشروعية الجلوس والإيماء في الصلاة.

ش: مشقة المرض لا تحوج إلى القصر وإنما تحوج إلى الجمع وإسقاط مشقة القيام وغيره إن مست الضرورة إليه، ولهذا لما تساوى المريض والمسافر في حاجة الفطر والجمع سوى الشرع بينهما فيه.

ص: ومن أمثال هذا القسم الشفعة في العقار فإنها معقولة المعنى وهو لحوق نوع من الضرر بالشريك في العقار لا يشترك مع العقار فيه غيره.

ش: **قلت**: فإن قيل مالكٌ ألحق الثمار بالعقار في استحقاق الشفعة فكيف عد الشفعة في العقار من القسم الذي لا نظير له ؟

فالجواب أن إلحاقه كان استحسانا لا قياسا لأنه قال: إنه لشيء أستحسنه وما علمت أن أحدا قاله قبلي. اهـ

ووجه الاستحسان هنا هو مراعاة العرف.

يقول العلامة ابن عاشور: والذي استخلصته من مواضع من كتب فقهنا المالكي أن الاستحسان قد أطلقه فقهاؤنا على معنى ترجيح أحد الدليلين على الآخر بمرجح معتبر ليس في الشرع ما يخالفه، وقد استقرأت لهم من هذا معاني خمسة، وهي: الأخذ بالعرف أو بالاحتياط أو ما استقر عليه عمل أهل العلم كالصحابة والتابعين أو ترجيح أحد الأثرين على الآخر أو عدول عن قياس وإن كان جليا إلى آخر وإن كان أخفى منه، لأن المعدول إليه أولى بالاعتبار لمعضدات.

فمن الأول: استحسان الشفعة في الثمار مع ضعف ضرر الشركة فيها رعيا لعرف الناس في اجتنائها بطونا وعدم رغبتهم في شراء ما يتجمع منها كل يوم.

ومن الثاني: جعل الشاهد الواحد مع القسامة موجبا للقصاص مع أنه عدول عن بابه لأن القصاص ليس من الأموال لكن ذلك لدليل وهو الاحتياط في حفظ الدماء.

ومن الثالث: قول مالك: «أستحسن في جنين الحرة غرة تقوم بخمسين دينارا أو ستمائة درهم، وتكون من البيض لا من السود».

ومن الرابع: قول ابن الحاجب: «وتقديم يديه في الهوي للسجود أحسن»، ومن هذا قول مالك في مواضع من الموطإ: «وهذا أحسن ما سمعت».

ومن الخامس: قول أصبغ في اختلاف المتراهنين: إن القول قول المشبه منهما مع يمينه قاسهما على المتبايعين، مع قول أشهب: القول قول المرتهن مطلقا قاسه على المستعير والمودع، لأنه أمين مثلهما، فقياس أشهب وإن كان أجلى إلا أن قول أصبغ أحسن لأنه معضود بضعف الأمانات، وبأن الراهن سلم للمرتهن الرهن بسبب أنه محتاج إلى تسليم الرهن إليه فليس كالمودع، ولهذا قال ابن رشد في البيان: قول أصبغ استحسان، وقول أشهب إغراق في القياس، يعني طردا للقياس. اهـ

ص: ومن أمثلة ذلك ابتداء المدعين في القسم في القسامة بالأيمان تحصينا للدماء لغلبة الخفية والغيلة في القتل بحيث يعسر الإشهاد والقاتل يستخف الأيمان كما يستخف القتل ويصر على الإنكار في غالب الأمر فلذلك ابتدأ المدعون في القسامة بالأيمان.

ش: قال الغزالي: وكذلك القسامة بدأ الشرع فيها بالمدعى، والمصلحة معقولة فيها، وهي: تحصين الدماء والاحتياط لها، من حيث أن الغالب أن القتل يجرى خفية وغيلة وغفلة حيث يعسر الإشهاد، والقاتل يستحل اليمين إذا استحل القتل، واستحقر ذلك القدر في مقابلته ويمتنع عن الإقرار في غالب الأمر، واللوث وظهور العداوة وتتابع الأخبار من الجهات المختلفة، إذا انضم إليها خمسون يمينًا - يقوى في النفس ويثير غلبة الظن، فكانت هذه المصلحة مع خطر أمر النفوس وشدة الشغف بها كافية في أمر القسامة، وقد عمل بها في لجاهلية وأقرها الإسلام. ولولا ظهور وجه المصلحة: لما عمل بها. فكيف يقال: أنه لا يعقل معناه؟ وهذه المصلحة الظاهرة لا تبين في الأموال وغير الدماء: فلم تلحق بها لفقد المشارك. اهـ.

ص: وقد يكون هذا مما يجتمع فيه عدة مناسبات فيكون من الثاني.

ش: لأن تحصين الدم وغلبة الغيلة في القتل واستخفاف القاتل بالأيمان والإصرار على الإنكار غالبا كل ذلك معان مجتمعة لا توجد في الأموال.

المعنى المركب:

ص: وأما الثاني وهو ما تجتمع فيه عدة مناسبات لا تجتمع في غيره فكضرب الدية على العاقلة في قتل الخطإ فإنه معقول المعنى، ولذلك كانت تفعله الجاهلية قبل الشرع، وكان الشرع مقرا له، ووجه المصلحة فيه أن الحاجة ماسة إلى مخالطة السلاح وتعلم الحرب والطعان والضراب حتى أبيح الصيد من غير حاجة ولا ضرورة بل لما في ذلك من حصول آلة الحرب، ولما كانت النفوس جريرة خطيرة لا تهدر ولم يتعمد القاتل جناية القتل فلو أقدناه به أو حملناه المال كله عليه لقطع مخالطة السلاح حتما لما يتوقع من ذلك فكان من النظر السديد ضرب الدية على العاقلة إذ لا كبير حيف عليهم في ذلك لخفتها عليهم بالتوزيع مع أن ذلك ينجبر بما بينهم من التعاضد والتناصر الذي جبلت عليه القبائل فيما بينها.

ش: هذه المعاني مجتمعة لا توجد في غيرها فلم يصح تعدية الحكم فيها إلى غيرها من سائر الواجبات المالية من الكفارات والزكوات، وقد تبع في هذا التقرير الإمام الغزالي فإنه جعل ضرب الدية من معقول المعنى، وقد خالف في ذلك شيخه إمام الحرمين الذي اعتبرها غير معقولة المعنى.

يقول الغزالي في شفاء الغليل: وكذلك ضرب الدية على العاقلة: معقول المعنى، والمصلحة فيه ظاهرة، وهو -أيضًا- من أمور الجاهلية التي ورد الشرع بتقريرها فكيف ينكر فيها وجه المصلحة، مع اتفاق أهل الجاهلية عليها اختيارًا وتواطوا؟ ووجه المصلحة: مسيس الحاجة إلى معاناة الأسلحة وتعلم استعمالها للحرب والصيد وغيره، وأنّ الخطأ في ذلك مما يكثر والنفس خطيرة لا تهدر، وبدلها كثير: فيثقل على الشخص الواحد، ولو وزع على القبيلة: لخف محملها عليهم، فكان ذلك علامة القرابة الداعية إلى التعاضد والتناصر. ونشأت المصلحة من كثرة الدية، وقلة اتفاق القتل على غير هذا الوجه إلى غير ذلك من الوجوه. فلم يعد إلى الغرامات والكفارات والزكوات وسائر الواجبات، لأنها لم تشاركها في الاحتواء على مجامع المصلحة. اهـ.

قال الأبياري: والدليل أنّ مسألة العاقلة معقولة المعنى من وجهين:

أحدهما: اتفاق الجاهلية على ذلك قبل ورود الإسلام، والتعبدات لا تهتدي إليها عقول العقلاء وإنما تتلقى من الشرائع.

الثاني: إنّ المعنى فيه معقول منكشف وهو المعاونة من القبيلة على حمل الجناية. اهـ.

ص: **ولهذا المعنى أيضا أجازت السنة شهادة الصبيان في اللعب وأمثال هذا كثير.**

ش: روى مالك ﷺ في الموطأ أنّ عبد الله بن الزبير كان يقضي بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح وبه قال من الصحابة: علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، وعلى ذلك إجماع أهل المدينة.

قال القاضي عبد الوهاب في المعونة: لأن الضرورة تدعوا إلى قبولها لأنّا لو لم نقبلها لأدّى ذلك إلى أمور ممنوعة وذلك أنا قد ندبنا إلى تدريبهم على الحرب وتعليمهم الرمي والصراع واستعمال السلاح للحاجة إلى الجهاد ذلك مما يجب أن يدربوا عليه و بالقوة من الصغر لينشؤوا عليه ويألفوه ومعلوم أنه لابد أن يخلوا بنفوسهم لما يتعاطونه من ذلك ولاسيما العرب فإن ذلك لها مع أولادها عادة قد طبعوا عليها ولو انتظر إلى أن يشهدوا أمورهم كبيرا يكون معهم لضاق عليهم لأنه لهم عادة في كل وقت ركوب الخيل وما جرى مجراه وهم من الجنس المحقون دماهم وكانت الجراح والدماء قد غلظ أمرها وشدد الأمر في حفظها بما زادت على سائر الحقوق فقبلت فيها الأيمان مع اللوث وليس ذلك في غيرها حياطة لها ومعلوم أنهم إذا اجتمعوا جاز أن يكون بينهم الجراح التي ربما أدت إلى القتال أو إلى ما دونه فلو لم تقبل شهادتهم لأدى إلى أشياء ممنوعة: إما إلى أن لا يجوز لهم التعليم إلى أن يبلغوا وذلك خلاف الإجماع، أو إلى ألا يمكنوا من الرمي ولا علاج بسيف أو رمح إلا إذا كان معهم شهود عدول وهذا أيضا معتذر ومؤدى إلى أن يتعلموا إلى أن لايفعلوا من ذلك ما يؤدي جراح فهذا أيضا غير منضبط ولا متأت لهم، أو إلى أن ذلك إن جرى أهدرت جراحهم ودماؤهم وهذا أيضا خلاف الواجب لأنه لا يجوز لنا أن نبيح لهم ما يؤدي إلى هدر دمائهم وإضاعتها فلم يبق إلا ما قلناه. اهـ

ولأجل الضرورة واجتماع هذه المعاني لم يجز أن يقاس على شهادة الصبيان شهادة النساء في الجراح.

قال الأبياري: لأجل الضرورة قضى بها من قضى، ولا ينبغي أن تجعل مظانا لضرورات أصولا ترجع إليها الأحكام الكلية. اهـ

ص: فهذا معنى الشرط الثالث، ويعبر عنه الأصوليون بأن لا يكون معدولا به عن سنن القياس.

ش: قال الزركشي في البحر: ذكر هذا الشرط من المتأخرين الآمـدي والـرازي وأتباعهما، لكن أطلق ابن برهان أن مذهب أصحابنا جواز القياس على ما عدل فيه عن سنن القياس. اهـ.

أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا عن أصل آخر.

ص: **الشرط الرابع: أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعا عن أصل آخر.**

واعلم أن هذا الشرط قد اعتبره الأصوليون ونقلوا عن الحنابلة وأبي عبد الله البصري من المعتزلة أنه غير شرط وهو عندنا في المذهب ليس بشرط بل يجوز عندنا القياس على أصل ثبت حكمه بالقياس على أصل آخر

ش: هذا هو المسمى عند المالكيين بالتخريج، وهو وظيفة المجتهد المقيد، والأكثر من المالكيين على جواز العمل به بناء على أن لازم المذهب يعد مذهبا، ورده كثير منهم.

ودليل القائلين به أن الفرع لما ثبت الحكم فيه بالقياس صار أصلا في نفسه، فجاز أن يستنبط منه معنى ويقاس عليه غيره كالأصل الثابت بالنص.

قال ابن رشد في المقدمات: فإذا نزلت النازلة ولم توجد لا في الكتاب ولا في السنة ولا فيما أجمعت عليه الأمة نصا ولا وجد في شيء من ذلك كله علة تجمع بينه وبين النازلة ووجد ذلك فيما استنبط منها أو فيما استنبط مما استنبط منها وجب القياس على ذلك.

واعلم أن هذا المعنى مما اتفق عليه مالك وأصحابه ولم يختلفوا فيه على ما يوجد في كتبهم من قياس المسائل بعضها على بعض، وهو صحيح في المعنى وإن خالف فيه مخالفون، لأنّ الكتاب والسنة والإجماع أصل في الأحكام الشرعيات كما أنّ علم الضرورة أصل في العلوم العقليات، فكما بني العلم العقلي على علم الضرورة أو على ما بني على علم الضرورة هكذا أبدا من غير حصر بعدد على ترتيب

ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح أن يبنى الأقرب على الأبعد، فكذلك العلوم السمعيات تبنى على الكتاب والسنة وإجماع الأمة أو على ما بني عليها أو ما بني على ما بني عليها بصحته هكذا أبدا إلى غير نهاية على ترتيب ونظام الأقرب على الأقرب ولا يصح بناء الأقرب على الأبعد. اهـ باختصار، وإلى هذا أشار في المراقي:

وحكم الأصل قد يكون ملحقا ... لما من اعتبار الأدنى حققا

ص: ومثاله قياس جمهور أصحابه قول القائل لزوجته أنت طالق إذا حضت على قوله أنت طالق رأس الشهر.

ش: من علق الطلاق على أمر محقق الوقوع كقوله أنت طالق رأس الشهر فإن الطلاق ينجز عليه ولا ينتظر به رأس الشهر عند مالك وأصحابه اتفاقا، فإن علقه على أمر غالب كقوله لزوجته غير اليائسة أنت طالق إن حضت فإن الطلاق ينجز عليه ولا ينتظر به الحيض عند ابن القاسم قياسا على أنت طالق رأس الشهر وخالفه أشهب فقال: ينتظر به الحيض.

ص: ثم يحتجون على حكم الأصل بقياسه على نكاح المتعة والعلة في ذلك أن المعنى المقصود من النكاح وهو المودة وحسن الألفة والعشرة لا يفضي إليه النكاح إلا بالتأبيد، أما مع توقع الفراق عند حصول الأجل قطعا أو ظنا فذلك مخل بما يقصد من النكاح وهو المودة وحسن الألفة وهذا المعنى لما لم يكن هو المقصود من الملك بل المقصود منه ما لا يخل بالمؤجل كالهبة والاستخدام جاز تعليق العتق بأجل محقق.

ش: اتفق مالك والشافعي على أن من قال: لأمته «أنت حرة رأس الشهر» أن العتق لا ينجز عليه الآن ثم اختلفا فيمن قال لزوجته أنت طالق رأس الشهر فقال الشافعي لا ينجز عليه الطلاق قياسا على العتق وقال مالك ينجز عليه قياسا على نكاح المتعة وفرق مالك بين العتق والطلاق أن المقصود في الملك لا يختل بالتأجيل والتوقيت إذ المقصود منه بالأصالة هو الاستخدام وليس الاستمتاع فكان طريان التوقيت عليه غير موجب للعتق فيجوز له استخدام الأمة دون بيعها وهبتها

والاستمتاع بها، وأما المقصود في النكاح بالأصالة هو الاستمتاع وحسن الألفة وداوم العشرة فكان طريان التوقيت عليه مخلا بهذا المقصود الأصلي.

ص: والأصوليون يرون أن العلة الجامعة بين الوسط وأحد الطرفين إن كانت بعينها موجودة في الطرف الآخر المذكور فذكر الوسط لغو.

ومثال ذلك قياس السفرجل على التفاح في الربا بجامع الطعم، فإذا منع له حكم الربا في التفاح أثبته بالقياس على البر فيقال له: جعل التفاح أصلا لغو، بل كان ينبغي أن تقيس السفرجل على البر، وتستغني عن ذكر التفاح، وهؤلاء يرون أن ركن الدليل لا يجوز أن يكون لغوا.

ش: إن اتحدت العلتان كان ذكر الوسط لغوا مستغنى عنه إذ هو تطويل الطريق من غير فائدة، وقد أجاب المجيزون بأن لذكر الوسط فائدة، وهي السلامة من منع العلية، فإذ قال القائس: التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع الطعم، والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل، والتمر ربوي قياسا على الأرز بجامع الطعم والكيل مع القوت، والأرز ربوي قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب، ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بأن يقول الكيل غير علة لوجوده في الجنس، والقوت ليس بعلة لعدم وجوده في الخوخ مع أنه ربوي، فثبت أن العلة الطعم وحده وأن التفاح ربوي كالبر. فلو أنه قاس التفاح ابتداء على البر بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدريج فائدة وهي السلامة من منع علية الطعم.

ص: وأما إن كانت العلة بين الوسط وأحد الطرفين غير العلة بين الوسط والطرف الآخر فإن الوصف الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع ولا يصح إلحاقه بالأصل الوسط، والوصف الجامع بين الفرعين ليس هو العلة في الفرع الوسط فلا يكون علة في الفرع المقيس.

ش: إن لم تتحد العلتان فسد القياس لأن العلة الأولى الجامعة بين الأصلين أي الوسط وأصله ليست بموجودة في الفرع الأخير، والعلة الثانية الجامعة بين الفرعين

أي الوسط وفرعه لم يثبت اعتبارها شرعا لأنها ليست بموجودة في أصل المقيس عليه «مع أن» الحكم ثابت فيه، ومثال ذلك قياس الرتق على جب الذكر في فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع، ثم قياس الجذام على الرتق بجامع أن كلا منهما عيب، فالعلة الجامعة بين الوسط وأصله هي فوات الاستمتاع، وهي غير موجودة في الجذام، والعلة الجامعة بين الوسط وفرعه هي العيب، وهذه العلة لم يثبت اعتبارها لأن حكم الوسط إنما ثبت بعلة فوات الاستمتاع.

ص: ومثاله لو قاس قائس الطحلب والمكث إذا تغير بهما الماء على ما تغير بالتراب الجاري هو عليه في الطهورية بجامع غلبة التغير وضرورة الحاجة إليه فإذا منع له حكم الأصل قاسه على الماء إذا صب على الماء فإنه طهور وخالطه طهور فالجامع طهورية المخالط.

ش: مقتضى إجراء المثال على القاعدة أن تغير الماء بالتراب الذي يجري عليه الماء هو الأصل الأول المقيس عليه وأن صب الماء المالح على الماء العذب هو الوسط المقيس، وتغير الماء بالطحلب أي الخضرة التي تعلو الماء هو الفرع الأخير، فالعلة الجامعة بين الأصلين أي الوسط وأصله هي غلبة التغير وضرورة الحاجة، والعلة الجامعة بين الفرعين أي الوسط وفرعه هي طهورية المخالط.

قوله: (فإذا منع له حكم الأصل) أي منع القياس على حكمه بالعلة المذكورة، لا أنه منع من ثبوت حكم الأصل، إذ لو منع منه لكان مسألة أخرى، وهي التي أشار إليها في قوله السابق: وأن يكون الحكم فيه ثابتا.

ألا يكون الاتفاق على حكم الأصل مركبا على وصفين:

ص: الشرط الخامس: ألا يكون الاتفاق على حكم الأصل مركبا على وصفين بناء من كل فريق على أن وصفه هو العلة فإن مثل هذا لا يثبت به حكم الأصل.

ش: تقدم أن من شرط القياس اتفاقهما على حكم الأصل، فإن اتفقا عليه لكن لعلتين مختلفتين كأن يعين المستدل علة في الأصل المذكور، ويعين المعترض فيه علة أخرى، ويقول: الحكم عندي ثابت بهذه العلة، كان ذلك إبطالا لاتفاقهما

على حكم الأصل لأن المعترض يقول: إن سلمت علتي امتنعت تعدية الحكم، وإن لم تسلمها منعت حكم الأصل، لأنه إنما ثبت عندي بهذه العلة، وهي مدرك إثباته ولا محذور في نفي الحكم لانتفاء مدركه.

ص: ومثاله قياس أصحابنا قاتل العبد على أنه لا يقتل به على قاتل المكاتب فإن الحنفية يوافقون أصحابنا على أن قاتل المكاتب لا يقتل لكن العلة عند أصحابنا في ذلك كون المقتول عبدا وألحقوا به قاتل العبد القن، والعلة عند الحنفية جهل المستحق لدمه، وذلك أنه لما عقد الكتابة فهو متردد بين الرق والحرية فإن أدى نجوم كتابته عتق وإلا رق، فإذا مات تعذر علينا استطلاع عاقبته من عتق أو رق، فتردد دمه بين السيد والورثة، قالت الحنفية هذه العلة التي أبدينها إن صحت بطل قياس العبد على قاتل المكاتب لأن قاتل العبد معلوم فيه المستحق لا مجهول، وإن لم تصح هذه العلة منعنا حكم الأصل المقيس عليه وهو قاتل المكاتب وقلنا حينئذ يقتل قاتل المكاتب، فإذن لا يثبت حكم الأصل بمثل هذا الاتفاق ومثل هذا يسميه الأصوليون بالقياس المركب، ولو أثبت أصحابنا حكم المكاتب بنص لصح القياس.

ش: القياس المركب: هو أن يكون حكم الأصل غير منصوص ولا مجمع عليه من الأمة وهو قسمان: الأول: مركب الأصل، والثاني: مركب الوصف فأما مركب الأصل فهو المذكور هنا، وقد أشار إليه في المراقي بقوله:

وإن يكن لعلتين اختلفا تركب الأصل لدى من سلفا

سمي مركب الأصل لإثباتهما الحكم كل بقياس، فقد اجتمع قياساهما في حكم الأصل، وإن اختلفت العلة فالتركيب إذن بمعنى الاجتماع. اهـ، قاله العضد

وأما مركب الوصف: فهو أن يتفقا على حكم الأصل لكن يختلفان هل وصف المستدل موجود في الأصل أم لا، وإليه أشار في المراقي بقوله:

مركب الوصف إذا الخصم منع وجود ذا الوصف في الأصل المتبع

سمي مركب الوصف اكتفاء بتمييزه عن صاحبه بأدنى مناسبة، وهي اتفاقهما فيه على الوصف الذي يعلل به، وإن أنكر أحدهما وجوده. اهـ، قاله العضد.

العلة:

ص: الركن الثاني: العلة

ش: نقل ابن الحاجب في الكلام على السبر والتقسيم إجماع الفقهاء على أنه لابد للحكم من علة.

والعلة في اللغة: قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض، ويقال: اعتل فلان إذا حال عن الصحة إلى السقم.

وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر ولأن الحكم يتكرر بتكررها.

وأما في الاصطلاح: فهي المعرف للحكم أي جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم، فمعنى كون الإسكار علة أنه معرف أي علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ.

شروط ومسالك العلة:

ص: والكلام في شروطها وفي مسالكها وهي ما ثبت بها كون الوصف علة.

شروط العلة:

ص: أما شروطها فلنعقد فيها مسائل:

ش: لا يكتفى في القياس بمجرد إبداء وصف جامع بين الأصل والفرع، بل لابد من دليل يشهد له في الاعتبار، وهذا الدليل يسمى مسلكا أي طريقا للعلة، فتعين لأجل ذلك الكلام على مسالك العلة، كما أنه ليس كل وصف صالحا للتعليل، فتعين لأجل ذلك الكلام على شروطها حتى يعلم ما هو صالح للتعليل وما ليس صالحا له، وقدم الكلام على الشروط لأن الباحث عن المسلك لابد أن يكون قبل البحث عالما بما يصلح للتعليل وما لا يصلح له.

تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي:

ص: المسألة الأولى: يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي والحكم العدمي بالوصف العدمي إجماعا.

ش: العدمي عند الفقهاء ما كان العدم داخلا في مفهومه كعدم كذا وانتفاء كذا أو سلب كذا والوجودي بخلافه.

ص: وذلك كما نعلل وجوب الزكاة بملك النصاب ونعلل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان.

ش: ذكر مثالين لتعليل الثبوتي بالثبوتي ولم يذكر مثال التعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي، ومثاله: تعليلهم عدم صحة البيع بعدم الرضا.

ص: وأما تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي ففيه خلاف بين أئمة الأصول.

ش: ذهب الجمهور إلى جواز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي لصحة أن يقال: ضرب فلان عبدَه لعدم امتثال أمره، ولأن العلةَ بمعنى المعرف، ولا مانع من تعريف الوجودي بالعدمي.

وخالفهم الآمدي وابن الحاجب محتجين بأن العدمي أخفى من الثبوتي، فلا يكون علامة عليه، وبأن شرط العلة الظهور، والعدمي غير ظاهر، وإلى هذا الخلاف أشار في المراقي:

والخلف في التعليل بالذي عدم   لما ثبوتيا كنسبي علم

ص: ومثاله قياس أصحابنا الحاضر الصحيح في جوب التيمم على المسافر عند عدم الماء فيقول الحاضر لا ماء عنده فيجب عليه التيمم قياسا على المسافر فيقال عدم الماء ليس علة في وجوب التيمم فإن الوصف العدمي لا يكون علة في الحكم الوجودي وكذلك لا يكون عندهم جزء من علة.

ش: الذين منعوا أن يكون الوصف العدمي علة مستقلة منهم من منع أن يكون جزء علة، ومنهم من أجاز ذلك، واستدل المجيزون بأن انتفاء معارضة المعجزة بمثلها جزء من المعرف للمعجزة، لأن الفعل الخارق للعادة يتوقف في كونه معجزة على انتفاء المعارضة، وانتفاء المعارضة عدمي، وكون الفعل معجزة ثبوتي، فقد صار العدم جزء علة الثبوتي.

ص: كجعل الطواعية جزء من علة القصاص، فلذلك لم توجب الحنفية قصاصا على المكره لفقد علة القصاص لفقد جزئها وهو الطواعية، وأما أصحابنا فيقولون الطواعية في نفسها عدمية لأنها عبارة عن عدم الإكراه والعدم لا يكون علة ولا جزء علة.

ش: المعنى الواحد قد تكون له عبارتان: منفية ومثبتة، فإذا اختار في التعليل العبارة المثبتة كان ذلك تعليلا بالوصف الوجودي المتفق عليه، كما إذا قال يجب قتل المرتد لكفره، وإن اختار في التعليل العبارة المنفية كان ذلك تعليلا بالوصف العدمي المختلف فيه، كما إذا قال يجب قتل المرتد لعدم إسلامه، فقد عبر هنا عن معنى الكفر بعبارتين: منفية وهو عدم الإسلام وعبارة مثبتة وهو الكفر.

فإذا علمت ذلك فإن معنى الطواعية له عبارتان:

- عبارة مثبتة، وهي الطواعية.
- وعبارة منفية وهي عدم الإكراه

فإذا قاس المالكي المكره على المختار في وجوب القصاص بجامع القتل العمد العدوان فإن الحنفي يعترض عليه بأن علة القصاص ليست القتل العمد العدوان فقط بل الطواعية جزء آخر من العلة، وهذا الجزء غير موجود في الفرع وهو المكره.

فيجيبه المالكي بأن الطواعية لا تصلح علة ولا جزء من العلة لأنها عبارة عن عدم الإكراه، والعدم لا يكون علة للحكم الوجودي.

ص: قالوا لأن العلة لابد وأن تشتمل في نفسها على مصلحة تحصل عند مشروعية الحكم والعدم في نفسه لا يكون مشتملا على مصلحة.

ش: أشار بهذا إلى حجة من منع التعليل بالوصف العدمي، وبيانه أن الأمر الذي أضيف إليه العدم إما أن يكون منشأ مصلحة أو منشأ مفسدة، فإن كان منشأ لمصلحة فلا يكون عدمه علة لأنه تفويت لتلك المصلحة ولا يصلح أن يكون مقصودا للشارع فلا يكون مناسبا ولا مظنة مناسب. وإن كان منشأ مفسدة فهو مانع، فعدمه عدم مانع، وعدم المانع لا يكون علة.

مثاله: ما لو قيل: «ساب النبي ﷺ يقتل لعدم إسلامه» فيقال: إن كان في قتله مع الإسلام مصلحة فيلزم من اعتبار عدمها تفويتها، وإن كان فيه مفسدة فغايته أن الإسلام مانع فعدمه عدم مانع وعدم المانع لا يكون علة.

ص: **وأما تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي فهو التعليل بالمانع.**

ش: لأن المانع هو الذي يلزم من وجوده العدم، وقد عرفوا المانع: بأنه الوصف الوجودي المعرف نقيض الحكم ومثاله تعليلهم عدم وجوب الزكاة بالدين وعدم القصاص بالأبوة.

ص: **لكن الأصوليين اختلفوا هل من شرط التعليل بالمانع وجود المقتضي أو ليس من شرطه فالأكثر على أن وجود المقتضي شرط لأن الحكم إذا لم توجد العلة به يكون انتفاؤه لانتفائها لا لوجود مانع.**

ش: اختلفوا هل يتوقف التعليل بوجود المانع على وجود المقتضي أم لا؟ فذهب جمهور الأصوليين إلى أن تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي يتوقف على وجود السبب فلا يقال: لا تجب الزكاة على الفقير للدين، بل لأنه فقير، ولا يقال: لا يرث الأجنبي لأنه عبد، بل لأنه أجنبي. كما أنه لا يحسن أن يقال: لا يبصر الأعمى زيدا لأن بينهما جدارا، لأنه لا يبصره ولو كان بجنبه

وخالفهم الرازي فقال يجوز التعليل بالمانع، وإن لم يوجد السبب لأنه إذا انتفى الحكم مع وجود السبب كان انتفاؤه مع عدمه أجدر، وهذا الخلاف جار أيضا في التعليل بانتفاء الشرط، فلا يجوز التعليل عندهم بانتفاء الشرط إلا عند وجود

السبب، وسبب الخلاف هل يجوز تعدد الأدلة، فالرازي يرى تعددها فيستدل على انتفاء الحكم بوجود المانع وبانتفاء السبب، وإلى هذه المسألة والخلاف فيها أشار المراقي:

ومقتضي الحكم وجوده وجب ... متى يكن وجود مانع سبب

كذا إذا انتفاء شرط كانا ... وفخرهم خلاف ذا أبانا

ص: **وهذا كثيرا ما يقع في الجدل وتتعلق به أبحاث كثيرة في كل مسألة ينفى فيها الحكم بالقياس على مسألة أخرى ويجمع بينهما بوصف وجودي.**

ش: يعني أنه يجري في كل مسألة قاس فيها المستدل النفي بالنفي لأنه إذا لم يكن المقتضي ثابتا في الأصل كان نفيا أصليا، والنفي الأصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ الذي هو حكم شرعي، ولا النفي الأصلي لثبوته بدون القياس، ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المقتضي في الأصل، وما ذلك إلا ليكون النفي حكما شرعيا، وسيأتي إن شاء الله بحث ذلك أكثر عند الكلام على نفي الحكم هل هو شرعي أم لا ؟

ص: **ومثاله قول أصحابنا في الحلي مال متخذ للاقتناء والامتهان فلا تجب فيه الزكاة قياسا على الثياب والعبيد، فيقول الحنفي قد جمعتم بالوصف الوجودي وهو الامتهان في حكم عدمي وهو عدم وجوب الزكاة فلا يصح ذلك إلا بعد أن تبينوا أن ذلك الوصف هو المانع من الزكاة.**

ش: الامتهان لا يصلح أن يكون هو السبب المقتضي للحكم لأن السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والامتهان لم يلزم من وجوده الوجود، وإنما لزم من وجوده العدم، فتعين كونه مانعا لا سببا.

ص: **وفي ضمن دعواكم كونه مانعا تسليمكم أن المقتضي موجود في صورة النزاع.**

ش: لأن تعليل الحكم العدمي بوجود المانع يتوقف على العلم بوجود المقتضي عند الجمهور.

ص: فقد كفيتمونا مؤونة إثبات علة وجوب الزكاة في صورة النزاع وادعيتم أن المقتضي موجود في الأصل المقيس عليه فعليكم بيان ذلك.

ش: يعني أن المالكية أقروا ضمنا بوجود العلة الموجبة للزكاة في الحلي فعليهم بيانها أولا حتى يصح لهم التعليل بالمانع وهو الامتهان.

ص: والجواب عند أصحابنا أن المال نعمة تستحق شكرا، والإخراج منه لحق المنعم شكر والزكاة إخراج منه فكانت شكرا، فصلح أن يكون ذلك المال في نفسه موجبا للزكاة.

ش: بين المالكية أنّ المقتضي هو شكر نعمة المال.

قال المازري في شرح البرهان: لله تعالى على عبده نعمتان: نعمة بدنية، ونعمة مالية، فشكر صحة البدن والانتفاع بأعضائه هو باستخدام الأعضاء في الصلاة والحج وغيرهما من العبادات، وشكر نعمة الانتفاع بالمال هو بالخروج عن جزء منه إلى الله سبحانه، والله سبحانه لا يناله لحومها ولا دماؤها، لكن أعطيت الزكاة للمحاويج نيابة عن الله سبحانه فيما تكفل لهم به من أرزاقهم، فالمقصود بشرعها شكر النعمة بالمال. اهـ

وقد سلّم الحنفية هذا المقتضي، قال في كشف الأسرار: العبادات مشروعة لإظهار شكر النعمة بها في الدينا ونيل الثواب في الآخرة فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن وهي الصلاة فشكر نعمة المال بعبادة مؤداة بجنس تلك النعمة. اهـ

أن يكون الوصف ظاهرا لا خفيا:

ص: المسألة الثانية: يجب أن يكون الوصف الذي يقتضي الحكم ظاهرا لا خفيا، لأن الحكم في نفسه غيب، فإذا كان الوصف أيضا غيبا عنا لم يصح التعليل به، لأن العلة معرفة والغيب لا يعرف الغيب، وهذا كما نعلل القصاص بالقتل العمد العدوان.

ش: الجمهور يرون القصاص في القتل بالمثقل قياسا على المحدد بجامع أن كلا منهما قتل عمدا عدوانا.

ص: فيقول المعترض: العمد من أفعال النفوس وهو خفي لا يصح اعتباره في العلة بالاستقلال ولا بالجزئية.

ش: المعترض هو الحنفي فيقول: لما كان القصد أمرا خفيا، لم يجز أن يكون علة مستقلة ولا جزء علة، ولهذا أعرض الشرع عنه، وناط القصاص بأمر واضح، وهو القتل بالمحدد، الذي هو آلة القتل غالبا.

ص: نعم يعتبر عنه ما يظن وجوده عنده ويسمى الوصف المشتمل عليه مظنة.

ش: يعني أنه إذا امتنع التعليل بالمعاني المناسبة الخفية فإنه يجعل الوصف الظاهر الدال عليه هو العلة، وهذا الوصف هو المسمى عندهم بالمظنة، كما في هذا المثال، فإن الأمر الظاهر الدال على العمد عند الحنفية هو القتل بالمحدد وعند الجمهور هو ما يقتل به غالبا محددا كان أم لا.

ص: ومثاله إذا عللنا نقل الملك في العوضين بالتراضي بين المتبايعين، وقد قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمۡ﴾ لكن الرضا وصف خفي لأنه من أفعال النفوس فيتعذر اعتباره في نفسه ويرجع الاعتبار إلى الأمر الظاهر الدال عليه كالإيجاب والقبول، فإن قول البائع بعتك دليل على حصول الرضا منه بخروج المبيع عن ملكه ودخول الثمن في ملكه، وكذلك قول المشتري قبلت دليل على خروج الثمن عن ملكه ودخول المشترى في ماله، فأناط الشرع نقل الأملاك بالإيجاب والقبول، ولأجل أن المعتبر عندنا ما يدل على الرضا الذي هو المطلوب بالأصل في الاعتبار وكان الفعل أيضا قد يدل على الرضا كدلالة القول كالمعاطاة الحاصلة بين المتبايعين حكم أصحابنا بأن البيع ليس من شرطه الصيغة خلافا للشافعية فإنهم لا يحكمون بانعقاد البيع إلا بالصيغة الدالة على الإيجاب والقبول.

والحنفية يفرقون بين الأشياء النفيسة فيعتبرون في بيعها الصيغة ولا يكتفون بالمعاطاة، وأما الأشياء الحقيرة فيكتفون فيها بالمعاطاة عندهم وهذا استحسان، ووجهه أن الصيغة أدل على الرضا من المعاطاة، فمن المناسب أن يعتبر في الأشياء النفسية ما هو أدل تحصينا للبيع وصونا له عن خلل التجاحد في الرضا.

ش: حاصل هذا أن المعترض إذا ادعى كون العلة وصفا خفيا لكونه من الأمور الباطنة كتعليل صحة البيع بالرضا والقصاص بالعمد فإن الجواب هو ضبطه بما يدل عليه من صيغة كإيجاب وقبول أو فعل، كالمعاطاة في البيع لأن العبارات ليست مقصودة لذاتها بل لدلالتها على ما في النفوس من الإرادات والمعاني، فإذا حصلت الدلالة على ذلك بدون الألفاظ صارت الألفاظ فضلة لا حاجة إليها كما لا يحتاج الطائر في صعوده السطح إلى نصب سلم لاستغنائه عنه بالجناح.

أن يكون الوصف منضبطا:

ص: المسألة الثالثة: يجب أن يكون وصف العلة منضبطا غير مضطرب، ومعناه أن الأشياء التي تتفاوت في نفسها كالمشقة فإنها تضعف وتقوى إذا أناط الشرع الحكم بها فلابد من ضبطها، ومثاله السفر فإن الشرع رخص للمسافر في القصر لأجل المشقة، لكن المشقة المعتبرة في القصر غير منضبطة لأنها تتفاوت بطول السفر وقصره وكثرة الجهد وقلته، فلا يحسن إناطة الحكم بها فاعتبر الشرع ما يضبطها وهو السفر أربعة برد فلذلك لم يلتحق به غيره من الصنائع الكادّة.

ش: المنضبط هو الذي لا يختلف بالنسب والإضافات والكثرة، وإنما اشترط الانضباط في الوصف ليكون ضابطا لحكمة، والحكمة هي: الغاية والغرض من الحكم، كدفع المشقة بالنسبة إلى رخص المسافر فإنه هو الغاية من الرخص، والوصف الضابط لها هو السفر الطويل وأما نفس الحكمة فلا يعلل به لأن قدر الحكمة يتفاوت، فقد لا يحصل ما هو مناط الحكم منه في الفرع، ولهذا لم يجز أن تقاس الصناعات الشاقة مثل صنعة الحدادين، على السفر لاختلاف قدر المشقة الحاصلة بهما، وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم.

هل يشترط الاطراد في في العلة أم لا؟ والكلام في النقض

ص: المسألة الرابعة: اختلفوا في اشتراط الاطراد في العلة، ومعناه أنه كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد معها الحكم، فمن اشترطه جعل النقض مفسدا للعلة، والنقض أن يوجد الوصف في صورة من الصور ولا يوجد معه الحكم.

ش: ذهب الشافعي وجل أصحابه وكثير من المتكلمين إلى اشتراط الاطراد، وقد جعلوا ذلك من مرجحات مذهبه، لأن علله سالمةٌ من النقض، وحجتهم أن الوصف لو كان علة أو مستلزما لها لثبت معها في جميع صوره، وإلى هذا المذهب أشار في المراقي:

منها وجود الوصف دون الحكم سماه بالنقض وعاة العلم

والأكثرون من أصحاب الأئمة الثلاثة لا يقدح عندهم تخلف الحكم عن العلة مطلقا، بل هو عندهم تخصيص للعلة أي إخراج بعض أفراد معلولها، كتخصيص العام ببعض مدلوله لأنه إذا خرج عنه بعض الصور بقي حجة فيما عداه، ولأن تناول المناسبة لجميع الصور كتناول الدلالة اللغوية لجميع الصور.

وإلى هذا أشار في المراقي:

والأكثرون عندهم لا يقدح بل هو تخصيص وذا مصحح

ص: **والتحقيق فيه التفصيل فإن كان تخلف الحكم عند ذلك الوصف لا لمانع يعارض العلة فذلك النقض يفسد العلة**

ومثاله تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعوقب بحرمانه.

ش: العلة عند أصحابنا هو استعجال الشيء قبل أوانه، والحكم هو المعاملة بنقيض المقصود، وقد اعتبر الغزالي هذا التعليل من المناسب الغريب.

قال في المستصفى: تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع، لأنّا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

ولو علل الحرمان بكونه متعديا بالقتل وجعل هذا جزاء على العدوان كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر، لأن الجناية بعينها وإن ظهر تأثيرها في العقوبات فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث. اهـ

ص: فيطرد أصحابنا هذه العلة في الناكح في العدة فيحكمون عليه بتأبيد التحريم معاملة له بنقيض مقصوده كما عومل القاتل لمورثه بنقيض مقصوده، فتقول الحنفية والشافعية هذه العلة منقوضة بأم الولد إذا قتلت سيدها لاستعجال العتق فإنها تعتق، ورب الدين إذا قتل المِدْيَان لاستعجال الدين فإنه يتعجله فقد انتقضت العلة.

ش: قال القاضي أبو عبد الله المقري: من أصول المالكية المعاملة بنقيض المقصود الفاسد كحرمان القاتل من الميراث، وتوريث المبتوتة في المرض المخوف، وغير المالكية يخالفهم في أصل هذه القاعدة ولا يراها معتمدة في الشرع. اهـ

لكن هذه القاعدة غير مطردة عندهم، قال الونشريسي في إيضاح المسالك:

تنبيه: خالفوا هذا الأصل يعني أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد في المتصدق بكل المال لإسقاط فرض الحج، ومنشئ السفر في رمضان للإفطار، ومؤخر الصلاة إلى السفر للتقصير، أو إلى الحيض للسقوط، ومؤخر قبض الدين فرارا من الزكاة، وبائع الماشية بعد الحول فرارا من زكاة عينها، وصائغ الدنانير والدراهم حليا لإسقاطها البناء وكذلك أم الولد تقتل سيدها، فلا تبطل بذلك حريتها وكذلك الطالب بالدين إذا قتل مطلوبه قبل حلول أجل دينه فإنه يحل بموته ولا يتهم بتعجيله. اهـ

فالتخلف في هذه الصور كلها يقدح في تعليل حرمان القاتل من الميراث بأنه استعجل غرضه قبل أوانه فعوقب بحرمانه.

ص: وأما إن كان تخلف الحكم في صورة النقض لمانع فإن ذلك لا يبطل العلة.

ش: ظاهره أن هذا التفصيل واقع في المنصوصة والمستنبطة، ويحتمل أن يكون خاصا عنده بالمستنبطة بخلاف المنصوصة فلا يكون التخلف فيها نقضا، وإنما يكون تخصيصا سواءً كان التخلف لمانع أم لا، فيكون تفصيله موافقا لما اختاره ابن الحاجب.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على وجوب الزكاة في مال الصبي بأنه مالك للنصاب فوجب في ماله الزكاة قياسا على البالغ.

ش: رأى مالك أن الخطاب بالزكاة خطاب وضع بمعنى أنّ الشارع جعل ملك النصاب سببا للزكاة فتجب على الصبي كما تجب على البالغ لوجود العلة وهو ملك النصاب وهو رأي الشافعي أيضا.

ص: فتقول الحنفية هذه العلة منقوضة بصورة الدين فإن المديان يملك النصاب ولا تجب الزكاة.

ش: وجد الوصف وهو ملك النصاب، وانتفى الحكم وهو وجوب الزكاة، وهذا النقض يرد على مذهب مالك، لأنه يسلم انتفاء الحكم، لكنه لا يرد على مذهب الشافعي، لأنه لا يسلم انتفاء الحكم، بل يرى وجوب الزكاة على المدين، ولهذا جعل المصنف المناظرة خاصة بالمالكي والحنفي.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الدين يمنع من وجوب الزكاة.

ش: الجواب عن قادح النقض إما بمنع تخلف الحكم، أو بمنع وجود الوصف، أو بيان وجود المانع عند من يرى أن تخلف الحكم لمانع لا يقدح في العلة، وجواب المالكية هو ببيان وجود المانع.

ص: لأنه إذا ازدحم حقان على مال واحد قدم أقواهما.

ش: هذا إذا ضاق المال عن حمل جميع الحقوق، كمن اكترى أرضا من شخص بمائة دينار عشر سنين فزرعها ثم اكترى شخصا بعشرة يسقي له الزرع، ثم تداين عشرين دينارا ورهن ذلك الزرع فيه، ثم إنه فلّس فرب الأرض يقدم في الزرع لأن حقه فيه أقوى من حق الساقي والمرتهن، لأن الزرع له بالأرض اتصال قوي فكأنه جزء منها، فإذا بقي تبقية من ذلك الزرع بعد أخذ رب الأرض أجرته قدم الساقي، لأن حقه أقوى من جق الراهن، إذ لولا سقيه لما انتفع بالزرع، ثم يليه المرتهن، لأن حقه أقوى من بقية الغرماء، لأنه حائز للأرض، ثم يأتي بعد ذلك سائر

الغرماء، وكذلك من رهن عبدا ثم جنى، فإنه يتعلق به حقان: حق المجني عليه، وحق المرتهن، وتقدم الجناية على الرهن.

ص: **وحق الغرماء أقوى من حق الفقراء.**

ش: ولهذا من مات وعليه دين زكاة ودين لعمر وخالد وضاقت التركة عن حمل الديون فإنه يقضى أولا دين عمر وخالد فإن بقي شيء أخرج منه دين الزكاة.

ص: **لأن المستحق إذا تعين ترجح على مستحق لم يتعين.**

ش: لأن صاحب الحق إذا تعين فله الخصومة، ورفع الأمر إلى القاضي، فيقضي بدفع الحق إليه، بخلاف صاحب الحق إذا لم يتعين فليس له الخصومة ولا رفع الأمر إلى القاضي، فمن قال داري صدقة على فلان المعين ثم أبى من دفعها إليه فإن القاضي يجبره على دفعها، بخلاف إذا قال داري صدقة على الفقراء فإنه يجب عليه دفعها إليهم، لكنه إذا امتنع فلا يجبره القاضي على ذلك.

قلت: هذا الترجيح إنما هو عند ضيق المال، فإذا اتسع المال لإخراج حق الفقراء وحق الغرماء لم يكن الدين على هذا مانعا،كمن عنده عشرون دينارا، وعليه عشرة دنانير فإن المال متسع لإخراج حق الفقراء والغرماء، وإنما يتصور الازدحام إذا كان الدين مستغرقا للنصاب، أو شبه مستغرق بحيث لا تبقى فضلة يخرج منها حق الفقراء.

وقد وجه غيره من الأصوليين كون الدين مانعا بأنه يخل بالمعنى الموجب للزكاة وهو: الغنى.

هل يشترط الانعكاس أم لا ؟

ص: **المسألة الخامسة: اختلفوا في اشتراط الانعكاس في العلة، ومعناه أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم فمنهم من يشترطه.**

ش: فيكون عدم العكس قادحا عنده في العلة ما لم يرد نص باستمرار الحكم مع انتفاء العلة، وإلى هذا أشار في المراقي:

وعـــدم الــعـــكس مـع اتحاد يقــدح دون الــنـص بـــالتمادي

وقد مثل شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته– في مجلس الدرس لما ورد النص باستمراره بالرمل في الطواف فإن العلة الذي شرع من أجلها الرمل هو إظهار القوة لكفار قريش، وقد زال هذا المعنى مع بقاء الحكم لأن النص ورد باستمراره والنص هنا هو فعل النبي ﷺ.

ص: **ويمنع تعليل الحكم الواحد بعلتين.**

ش: لأنها لو تعددت لزم المحال الذي هو اجتماع النقيضين، أو تحصيل الحاصل، فأما اجتماع النقيضين فإن الشيء باستناده إلى كل واحد من العلتين يستغنى عن الأخرى، فيلزم استغناؤه عن كل وعدم استغنائه عنه، وأما تحصيل الحاصل ففي حال التعاقب لأنه يوجد بالثانية نفس الموجود بالأولى.

ص: **ومنهم من لا يشترطه ويجيز تعليل الحكم الواحد بعلتين.**

ش: سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة، متعاقبة أو على المعية وهذا هو مذهب الجمهور، وأجابوا بأن اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل، إنما يلزم إذا كانت العلل عقلية، وهو ما يفيد وجود أمر، لأنها مؤثرة أما إذا كانت شرعية وهي ما يفيد العلم بوجود أمر فلا لأنها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الأدلة على مدلول واحد، وإلى هذا الخلاف أشار في المراقي:

وعـــلة مـــنصـــوصـــة تـعـــدد في ذات الاستنبـــاط خـلـف يـعـهد

ص: **كتعليل إيجاب الوضوء بالبول والغائط والريح وتعليل حرمة النكاح بالقرابة والصهر والرضاع وكذلك اختلفوا إذا اجتمعت العلل هل ينسب إلى جميعها، أو يبقى كل واحد منها علة كما كان حالة الانفراد؟**

ش: اختلف القائلون بجواز تعدد العلل إذا اجتمعت العلل المستقلة على معلول واحد، كاجتماع البول والغائط والريح على إيجاب الوضوء واجتماع القرابة والصهر والرضاع على حرمة النكاح، فالمختار عند ابن الحاجب أن كل واحدة

علة، لأنها لو كانت جزءا لم تكن مستقلة، وقد ثبت الاستقلال، لكن لقائل أن يقول: ثبوت الاستقلال حالة الانفراد لا حالة الاجتماع.

وقيل: إن كل واحدة جزء علة، لأنها لو كانت كل واحدة علة مستقلة عند الاجتماع لزم اجتماع المثلين.

وقيل: العلة واحدة لا بعينها لأنه لو لم تكن العلة واحدة لا بعينها، لزم التحكم أو الجزئية.

ص: **وعلى ذلك اختلفوا في الأولياء في النكاح إذا اجتمعوا وكانوا في درجة واحدة فقيل يقدمون جميعا بعقد واحد، وقيل يعقد أي واحد منهم كما لو انفرد.**

ش: يعني أنه إذا تنازع الأولياء المتساوون في الرتبة كالإخوة فأراد كل واحد منهم أن يتولى عقد النكاح فهل يعقدون أجمعون دون تعيين كما استحسنه اللخمي لأن كل واحد جزء ولي لا ولي مستقل وهو مبني على القول أن العلل إذا اجتمعت فكل واحدة جزء علة لا علة مستقلة أو يعين الحاكم منهم واحدا فيتولى العقد لأن كل واحد منهم ولي مستقل وهو مبني على أن العلل إذا اجتمعت فكل واحدة علة مستقلة لا جزء علة.

ص: **وقد اختلفت الشافعية فيمن أحدث حدثين فنوى رفع أحدهما ونسي الآخر، فمنهم من قال لا يجزئه لأن كل واحد منهما له مدخل في إيجاب الوضوء فلا يجزئ رفع أحدهما عن رفع الآخر في النية وقيل يجزئه لتداخلهما وأنهما في حكم الحدث الواحد، وقيل إن نوى أول الحدثين أجزأ لأنه الموجب للوضوء والثاني لم يصادف محلا يوجب فيه الحكم، وإن نوى آخر الحدثين لم يجزئه لأنه نوى ما لا تأثير له في الإيجاب.**

ش: القائلون بأنه لا يجوز تعدد العلل لحكم واحد ادعوا أن الأحكام تتعدد بتعدد العلل فالحدث مثلا الذي أوجبه البول غير الحدث الذي أوجبه الغائط ويتخرج على هذا خلاف فقهاء الشافعية، فمنهم من قال: لو نوى رفع واحد من

الأحداث منهما ونسي الآخر لم يرتفع ما عداه، وهذا دليل على أن الحكم متعدد عنده بتعدد العلل، ومنهم من قال يجزئه لتداخلها وهو دليل أيضا على تعددها لأن الشيء الواحد لا يعقل فيه تداخل، وهذ القول الأخير هو الموافق لمذهب مالك.

هل يشترط التعدية أم لا؟

ص: المسألة السادسة: اختلفوا في اشتراط التعدية في العلة وهو أن توجد في محل آخر غير محلها الذي نص الشرع عليه فالحنفية يشترطونه، وأصحابنا وأصحاب الشافعي لا يشترطونها، بل يرون أن الدليل إذا دل على اعتبارها كانت علة الحكم الثابت في محلها سواء كانت موجودة في غيره أم لم تكن.

ش: اتفقوا على صحة التعليل بالعلة القاصرة، أي المختصة بالأصل، إذا كانت ثابتة بنص أو إجماع، واختلفوا في المستنبطة فأجازها الجمهور، ودليلهم أن المقتضي للعلية من سبر وتقسيم أو مناسبة وإخالة أو دوران أو غير ذلك من مسالك العلة يتحقق في الوصف القاصر على المنصوص كما يتحقق في الوصف المتعدي عن المنصوص إلى فرع آخر، فإذا تحقق مسلك من هذا المسالك في الوصف القاصر دل على أنه هو العلة

ص: ومثاله تعليل أصحابنا تحريم الربا في النقدين بكونهما أصلا في القيمة فلو دخلهما الربا لافتقرا إلى شيء آخر يتقومان به.

ش: للعلة القاصرة ثلاث صور:

الأولى: أن تكون العلة محل الحكم والمحل ما وضع له اللفظ، كتعليل حرمة الخمر بالخمرية، وتعليل الربا في الذهب والفضة بالذهبية والفضية.

الثانية: أن تكون جزءه الخاص به بأن لا يوجد في غيره، ومثاله تعليل حرمة الخمر باعتصارها من ماء العنب وكتعليل نقض الوضوء بالخارج من السبيلين بالخروج منهما، إذ الخروج جزءٌ من معنى الخارج، إذ معناه ذات متصفة بالخروج.

الثالثة: أن تكون وصفه اللازم له، وهو ما لا يتصف غير المحل به، كتعليل حرمة الربا في النقدين بالنقدية أي كونهما أثمان الأشياء لأن النقدية وصف لازم لهما لكن هذا قبل ظهور الأوراق التي قامت مقامها في ذلك بل أبطلت التعامل بالذهب والفضة، وإلى هذه الصور الثلاثة أشار في المراقي:

منها محل الحكم أو جزء ورد   وصفا إذا كل لزوميا يرد

ص: فتقول الحنفية هذه علة قاصرة لا فائدة فيها لأن الفائدة إن كانت في الأصل فالحكم في الأصل إنما ثبت بالنص لا بها وإن كانت في غير الأصل فباطل لأن الفرض أن لا فرع لها.

ش: فائدة العلة إثبات الحكم، والقاصرة لا يثبت بها حكم شيء، فأما الأصل فهو مستغن عنها لثبوته بالنص وأما الفرع فلا وجود له.

ص: والجواب عند أصحابنا أن الحكم في الأصل إنما ثبت بها بمعنى أنها الباعث عليه، والنص معرف لا موجب.

ش: يعني أن جهة ثبوت الحكم بالنص يختلف عن جهة ثبوته بالعلة لأن النص معرف للحكم فقط، وأما العلة فيستفاد منها معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم لأن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على مراعاة المصالح أميل إليها من الأحكام الجارية على سنن التعبد.

قال الغزالي: ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حذقه يزيدها حسنا وتأكيدا. اهـ

وفي معرفة الباعث تقوية الحكم في الأصل لأنها صارت كدليل آخر على إثباتها، ومن فوائدها أيضا المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية لأنه يجوز أن يكون كلٌّ جزءَ علةٍ، فلا تعدية، وأن يكون كل منهما علة مستقلة فتحصل التعدية، وإذا جاز الأمران فلابد من دليل يثبت أن ذلك الوصف المتعدي مستقل بالعلية لا جزء لتصح التعدية.

ومثاله: تعليلهم طهورية الماء بالرقة واللطافة، ولا يوجد ما يماثل الماء فيها حتى يتعدى ذلك الوصف إليه، فلو عللها مستدل بإزالة كل مستقذر، وهذا متعد لغير الماء من المائعات، فإنه لا يجوز الإلحاق بهذا الوصف المتعدي، لاحتمال عدم استقلاله بالعلية، وإلى التعليل بالقاصرة وفوائدها أشار في المراقي:

وعللوا بما خلت من تعديه ليعلم امتناعه والتقوية

هل حكم الأصل ثابت بالنص أم بالعلة؟

ص: **خاتمة:**

اعلم أنهم اختلفوا في حكم الأصل فأصحابنا وأصحاب الشافعي يرون أن حكم الأصل ثبت بالعلة.

ش: أي أن العلة أفادت الحكم بقيد كون محله أصلا يقاس عليه لأنها منشأ التعدية المحققة للقياس.

ص: **وأصحاب أبي حنيفة يقولون إنما ثبت الحكم في الأصل لا بالعلة.**

ش: لأن الحكم في الأصل مقطوع به، والعلة المستنبطة منه مظنونة، والمقطوع به لا يكون ثابتا بالمظنون.

ص: **فمن الأصوليين من يزعم أن الخلاف في ذلك لفظي لا فائدة فيه.**

ش: هذه طريقة الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم.

قال الآمدي: النزاع في أن الحكم يثبت في الأصل بالنص أو بالعلة لفظي، لأن مراد الشافعية بكون الحكم ثابتا بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم لا أنها معرفة له، ومراد الحنفية بكون الحكم ثابتا بالنص أنه المعرف للحكم لا العلة، فكل من الفريقين غير منكر لقول الآخر، بل هم متفقون في المعنى، فثبت أن النزاع بينهم لفظي. اهـ

ص: ومنهم من يبني على ذلك فروعا ويجعل الخلاف في المعنى.

ش: وهذه طريقة الأبياري فإنه قال في شرح البرهان: الحكم في الأصل، هل يضاف إلى العلة، أو الذي يضاف إلى العلة حكم الفرع خاصة؟ فالظاهر من قول مالك رحمه الله من جهة استقراء الفروع أن حكم الأصل يضاف إلى العلة، ولمالك قول آخر مستنبط من فروعه، أن المضاف إلى العلة حكم الفرع، وإنما قلنا إن الظاهر من مذهب مالك هو الأول من جهة أنّ مالكا -رحمه الله- قال: من جامع في نهار رمضان ناسيا فلا كفارة عليه، وإن كانت قضية الأعرابي مطلقة لم يفصل فيها عمد من نسيان، ولكنه لما استنبط معنى الهتك لم يتناول ذلك الناسي، ولمالك قول آخر: أن الكفارة تجب على المجامع مطلقا نظرا منه لترك الاستفصال في حكايات الأحوال، وعلى هذا كان يجب أن تثبت الكفارة على من أكل ناسيا ولم يصر إلى ذلك أحد من أصحابنا. دل هذا على أنه إنما طلبت العلة لأحكام الفروع دون حكم الأصل لثبوته مستغنيا عن التعليل، وقال أبو حنيفة: يحرم قليل الخمر وكثيره، تمسكا بالنص، ولا يحرم من النبيذ إلا القدر المسكر طلبا للتعليل. اهـ.

ومن طريقة الأبياري وأمثلته أخذ المصنف مسألة قليل المسكر لكنه زاد مثالا آخر وهو الربا في النقدين.

ص: فقال إذا احتج أصحابنا على تحريم قليل النبيذ بالقياس على قليل الخمر فللحنفية أن يقولوا قليل الخمر إنما ثبت بالنص وإذا احتجت الحنفية على إباحة النبيذ غير المسكر بأن علة التحريم في النبيذ إنما هو الإسكار وقد انتفى في القليل الذي لا يسكر فيلزم ألا يكون حراما وهو خلاف الإجماع فللحنفية أن يقولوا قليل الخمر عندنا وكثيره لم يحرم بالعلة إنما حرم بالنص قال: وكذلك تقول الحنفية علة الربا في النقدين إنما هو الوزن ويلحقون بذلك كل ما يوزن من النحاس والحديد والرصاص وغير ذلك وما خرج عن الوزن بالصياغة كأواني النحاس والرصاص والحديد لا ربا عندهم فيه قالوا لأن العلة عندنا إنما هي الوزن وقد انتفت في المصوغ، فيقول لهم أصحابنا هذا يلزمكم فيما يصاغ من الذهب والفضة أن لا يكون فيه

ربا فللحنفية أن يقولوا حكم الربا في النقدين ثبت عندنا بالنص لا بالعلة فخرج تحريم الربا في المصوغ منهما دون غيرهما.

ش: حاصل هذا أن حكم النبيذ والنحاس هو المستند عندهم إلى العلة، وأما حكم الخمر والنقدين فيستند إلى النص فلا تأثير لانتفاء العلة فيهما، وهذا قد يتحصل منه الجواب عن سؤال أورده بعض الطلبة أن الذهب والفضة انتفت فيهما علة الثمنية، فليسا في عصرنا الحاضر ثمنا للأشياء ولا قيما للمتلفات وقد قامت الأوراق مقامهما فهل يبقي فيهما حكم الربا كما كان؟

فالجواب أن حكم الربا فيهما مستند إلى النص لا إلى العلة، فلا يكون لانتفاء العلة فيهما أثر، وقد تقدم أنه لا يجوز أن تعود العلة على النص بالإبطال، وإلى مذهب الجمهور أشار في المراقي:

معرف الحكم بوضع الشارع والحكم ثابت بها فاتبع

مسالك العلة:

ص: وأما مسالك العلة وهي الأدلة الدالة على أن الوصف علة في الحكم فهي خمسة مسالك:

ش: لا يكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الأصل والفرع، بل لابد من دليل يشهد لذلك الجامع بالقبول والاعتبار، وهذه الأدلة ترجع أصولها إلى ثلاثة أنواع: إجماع، ونص، واستنباط ثم تتفرع عن هذه الأصول عشرة أنواع عند السبكي لأنه يدخل في الاستنباط مسلك السبر والتقسيم ومسلك المناسبة ومسلك تنقيح المناط ومسلك الدوران ومسلك الطرد ومسلك العكس ومسلك الشبه وقد اقتصر المصنف على خمسة منها وابن الحاجب على ستة، وإلى تعريف المسلك أشار في المراقي:

ومسلك العلة ما دل على علية الشيء متى ما حصلا

النص:

ص: **النص.**

ش: المراد بالنص هنا ما دل من الكتاب والسنة على العلية.

أقسام النص:

ص: **المسلك الأول: النص: وهو قسمان: صريح وإيماء.**

ش: فسر بعضهم الصريح بما لا يحتمل غير العلية، مثل قولك: افعل كذا لعلة كذا أو من أجل كذا، وبعضهم فسره بما يشمل الظاهر.

قال الأبياري: ليس المراد بالصريح المعنى الذي لا يقبل التأويل، بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى. اهـ

وعلى هذا التفسير الأخير جرى عليه المصنف كما يظهر من أمثلته.

النص الصريح:

ص: **فالصريح: أن يأتي الشارع بصيغة العلة كقوله سبحانه:** ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾.

ش: عد إمام الحرمين في البرهان «كي» من الصريح، وخالفه الرازي.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– في حلي التراقي: فإن قيل: كيف عد «كي» من الصريح مع أنها تأتي مصدرية، والمحتمل غير صريح في التعليل؟، فيقال: قد أجاب ابن أبي شريف عن هذا بأن «كي» المصدرية تلزمها «لام التعليل» ظاهرة أو مقدرة، فهي مؤكدة «للام التعليل»، فلم تخرج عن كونها للتعليل بالأصالة أو بالتأكيد، وفي الحقيقة مدخول «كي» الذي هو الفعل باعتبار ما تضمنته من المصدرية منتفيا أو مثبتا هو العلة.

وقال الشيخ زكريا: إن محل كونها للتعليل إذا لم تكن مصدرية. واستظهره صاحب نثر الورود قائلا: وعليه فعدها من الصريح فيه ما فيه. اهـ.

ص: وكقوله ﷺ: «كنت نهيتكم عن ادخار اللحوم لأجل الدافة التي دفت عليكم».

ش: أي لأجل التوسعة على الطائفة التي قدمت المدينة أيام التشريق، والدافة: القافلة السائرة.

ورتبة (من أجل) أقوى من رتبة (كي.).

ص: وقوله ﷺ: «تناكحوا تناسلوا فإني مكاثر بكم الأمم».

ش: ثم تليهما مرتبة «الفاء» الواردة في كلام الشارع من كتاب أو سنة، سواء كانت في الحكم كما سيأتي أو في الوصف المعلل به، كما في هذا الحديث، قال ابن حجر في التلخيص: أخرجه البيهقي بلفظ: : «تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم»، وابن حبان بلفظ: «تزوجوا الولود».

ص: ومنه قوله ﷺ في المحرم الذي وقصته ناقته «لا تخمروا رأسه ولا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا».

ش: نهى عن التخمير وذكر أن علته بقاء الإحرام بعد الموت، وعرف بقاء العلة بقوله عليه السلام: «فإنه يحشر يوم القيامة ملبيا» فإن الإحرام باق بعد الموت شرعا.

ص: وكقوله في شهداء أحد: «زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما».

ش: أخرجه النسائي بلفظ «زملوهم بدمائهم، فإنه ليس كَلْمٌ يُكْلَمُ في الله إلا أتى يوم القيامة جرحه يدمى لونه لون دم وريحه ريح المسك»، والبيهقي بلفظ «زملوهم بدمائهم فإني عليهم شهيد».فبين هذا الحديث أنّ أثر الشهادة يبقى بعد الموت، وأن المنع من الغسل معلل بتضمنه إبطال أثر الشهادة.

ص: فهذا وأمثاله صريح في التعليل.

ش: من أمثاله «اللام» فإنها ظاهرة في التعليل كما في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾ ومنه أيضا الباء كما في قوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾.

ص: ولذلك عدت الشافعية هذين المسلكين إلى كل محرم وشهيد.

ش: لأن «الفاء» داخلة على الوصف المعلل به فدل ذلك على أنه عام وقد سبق ذكر الخلاف في المسألة بين الأئمة.

ص: ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾.

ش: هذه الأمثلة دخلت «الفاء» فيها على الحكم، وهل تقدم العلة ثم مجيء الحكم بالفاء أقوى من عكسه كما قال الرازي، لأن إشعار العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة أم العكس هو الأقوى، وقد أشار في المراقي إلى مسلك النص الصريح والظاهر بقوله:

الإجماع فالنص الصريح مِثْلُ ... لعلة فسبب فيتلوا

من أجل ذا فنحو كي إذا فما ... ظهر لام ثمة البا علما

فالفاء للشارع فالفقيه ... فغيره يتبع بالشبيه

أشار بقوله فالفقيه إلى أنه يلي الفاء في كلام الشارع في الدلالة على علية الوصف الفاءُ الواردة في كلام الراوي الفقيه، كقول عمران بن حصين: سها رسول الله ﷺ فسجد وسيأتي للمصنف أنه من الإيماء، وأشار بقوله: فغيره إلى الراوي غير الفقيه.

ص: وكقوله ﷺ: «ملكت نفسك فاختاري» وهو كثير.

ش: أخرجه ابن سعد في الطبقات مرسلا، ووصله الدارقطني عن عائشة أنّ النبي ﷺ، قال لبريرة: «اذهبي فقد عتق معك بُضْعُك» كما ذكر ذلك ابن حجر في التلخيص، وهو من تعليق الحكم، وهو الاختيار على ملكها لنفسها فهو إيماء إلى علة التخيير، وهذا يقتضي ثبوت الخيار، وإن كانت تحت حر كما قال الحنفية.

الإيـمـاء:

ص: وأما الإيماء فهو مراتب:

ش: ضابط هذه المراتب هو اقتران وصف بحكم، لو لم يكن ذلك الوصف أو نظيره لتعليل الحكم لكان بعيدا من الشارع الإتيان به لخلوه عن الفائدة، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد.

مراتب الإيـمـاء:

أن يـذكـر الشارع مع الحـكـم وصفا

ص: المرتبة الأولى أن يذكر النبي ﷺ مع الحكم وصفا يبعد أن يأتي به لغير التعليل كقوله ﷺ في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» فلو لم يكن التطواف علة لنفي النجاسة لم يكن لذكره مع الحكم فائدة لأنه قد علم أنها من الطوافات.

ش: أخرجه مالك والشافعي وأحمد والأربعة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي. اهـ، قاله في التلخيص.

وقد اختلف الأصوليون في المقترن بلفظ «إن» هل هو من الصريح أو من الإيماء؟

قال السعد في التلويح: وأما كلمة «إن» بدون «الفاء» مثل «إنها من الطوافين» فالمذكور في أكثر الكتب أنها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر أنها في مثل هذه المواقع تقع موقع «الفاء» وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الإيماء نظرا إلى أنها لم توضع للتعليل وإنما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها، ودلالة الجواب على العلية إيماء لا صريح، وبالجملة كلمة «إن» مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح، وقد تورد في أمثلة الإيماء. اهـ

ص: ومنه قوله ﷺ «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها»

ش: رواه أحمد وأبو داود بهذا اللفظ، وفي الصحيحين بلفظ: «لعن الله اليهود،حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها»، وقد استدل بهذا الحديث مالك ومن وافقه على سد الذرائع.

ص: **فلولا أن فعلهم ذلك سبب لعنتهم لم يكن للإخبار عن فعلهم بالدعاء عليهم فائدة.**

ش: لعنتهم معلومة عندنا، فلا يكون في الإخبار به فائدة وإنما الفائدة في اعتبار أن الفعل المذكور بعده هو العلة في لعنهم، وقد جعل الغزالي والأبياري الاقتران بالفاء من قبيل الإيماء فذكروا هذا المثال من جملة الأمثلة التي سبق أن ذكرها المصنف من قسم الصريح كقوله عليه السلام: «فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا»، والصحيح أن الاقتران بالفاء من قبيل الصريح لا من قبيل الإيماء.

الاستنطاق:

ص: **ومنه الاستنطاق وهي المرتبة الثانية بوصف يعلمه خاليا من التنازع ليرتب عليه الجواب ولو لم يكن للتعليل لكان استنطاقه عن وصف يعلمه خاليا من الفائدة.**

ش: استنطقه: إذا طلب منه النطق، يعني أن من الإيماء أن يستنطق الشارعُ السائل بوصف يعلمه ثم يرتب الجواب عليه، فإنه لو لم يكن للتعليل لما كان للاستنطاق عن المعلوم والسؤال عنه معنى. فيفهم أن المراد تنبيه السائل على سبب الحكم.

ص: **وهذا كما سئل ﷺ عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص إذا جف ؟ فقالوا نعم فقال: فلا إذن».**

ش: فإن الشارع يعلم أن الرطب إذا جف ينقص، وإنما استفهم عنه استفهام استنطاق لا استفهام استخبار لينبه السائل عن الحكم على علة المنع.

قال الغزالي: تراكمت وجوه الإيماء فيه فترقى في الظهور إلى رتبة التصريح والتنصيص لأنه نبه على العلية من ثلاثة أوجه:

أحدها: بالفاء، إذ قال مرتباً على ما ذكر: «فلا».

والثاني: بقوله: «إذن» فإنه للتعليل.

والثالث: بالاستنطاق والتقرير على الوصــف المنطوق به فلو لم يذكر الفاء و«إذن» وقال بــعــد قولهم: «ينقص الرطب»: «لا»، مقتصراً عليه لكان الإيماء باقياً، إذ لو لم يكن النفي المذكور بقوله: لا، معللاً بالوصف المذكور، لم يكن الاستنطاق به فائدة. اهـ

ص: **وكذلك لما سألته الخثعمية فقالت يا رسول الله إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة حج أفأحج عنه ؟فقال: «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى».**

ش: من الاستنطاق أن يجيب عن محل السؤال بذكر نظيره فيما عرف حكمه، فيدل على أن جهة المشابهة بينهما هي السبب، فإن المرأة سألت عن دين الله تعالى على الميت، فذكر لها رسول الله ﷺ نظير الحكم المسؤول عنه مقترنا بنظير علة المسؤول عنه، فنبه ﷺ بذلك على كون نظير الوصف علة لنظير الحكم.

كما نبه على أركان القياس الأربعة:

الأصــل: وهو دين العباد.

والفـرع: وهو دين الله تعالى.

والحكم: وهو جواز القضاء فيهما.

والعلــة: وهي كون كل منهما دينا.

قال في نصب الراية: حديث الخثعمية أخرجه الأئمة الستة في كتبهم. اهـ

وقد اختلف العلماء هل هو عام أم خاص فذهب الشافعي إلى عمومه، وذهب مالك إلى أنه مخصوص بأبي الخثعمية لا يتعدى إلى غيره

قال ابن عبد البر في الاستذكار: قال مالك وأصحابه: خص أبو الخثعمية والخثعمية بذلك كما خص سالم مولى أبي حذيفة برضاعه في حال الكبر. اهـ

أن يذكر الشارع حكما عقب علمه بواقعة:

ص: المرتبة الثالثة: أن يذكر النبي ﷺ حكما عقب علمه بواقعة حدثت فيعلم أن تلك الواقعة سبب ذلك الحكم.

ش: من الإيماء أن يرفع إلى النبي ﷺ واقعة مشتملة على وصف ليبين حكمها، فيذكر عليه السلام حكم تلك الواقعة عقيب سماعه ذلك الوصف.

ص: كما روي أن أعرابيا قال يا رسول الله: أَهْلَكْتُ وأُهْلِكْتُ: واقعت أهلي في رمضان فقال: أعتق رقبة حتى كأنه قال إذا واقعت فكفر، فأما الشافعية فحملته على الوقاع وقالت إنه العلة بنفسه في الكفارة فلم توجبها على من أكل أو شرب في رمضان عمدا، وأما الحنفية فأناطت الكفارة بمعنى يتضمنه الوقاع وهو اقتضاء شهوة يجب الإمساك عنها فإن الصيام عبارة عن إمساك عن اقتضاء شهوة البطن وشهوة الفرج فلذلك أوجبوا الكفارة على من أكل عمدا في رمضان لما فيه من اقتضاء الشهوة التي منع الصيام منها ولم يوجبوها فيما لا شهوة في اقتضائه كابتلاع حصاة أو نواة، وأما المالكية فألغت الشهوة عن درجة الاعتبار، وإنما وجبت الكفارة عندهم على الجناية على الصوم بتعمد الإفساد مطلقا، فأوجبوا الكفارة بابتلاع الحصاة والنواة، وهذا يسمى عند الأصوليين بتنقيح المناط وهو أن يحذف من محل الحكم ما لا مدخل له فيه ويبقى ما له فيه مدخل واعتبار.

ش: من الإيماء ما يسمى تنقيح المناط.

والتنقيح لغة: التصفية والتهذيب، وكلام منقح: لا حشو فيه، ومن هذا تنقيح المنخل، وهو إزالة ما يستغنى عنه وإبقاء ما يحتاج إليه، والمناط: مكان النوط أي التعليق.

والمراد به: العلة أي تصفية العلة بإزالة ما لا يصلح لها وتعيين ما يصلح لها، وهو قسمان:

الأول: أن يدل ظاهر من القرآن أو الحديث على التعليل بوصف، فيحذف المجتهد خصوص ذلك الوصف عن اعتبار الشارع، وينوط الحكم بالمعنى الأعم

كتنقيح مالك وأبي حنيفة لهذا الحديث فإنهما حذفا خصوص الوقاع، وناطا الحكم بالإفطار عمدا، لما فيه من انتهاك حرمة رمضان، وإلى هذا النوع أشار في المراقي:

وهــو أن يــجيء عــلى الـتعليل بالـــوصف ظاهر مــن الــتنزيل
أو الـحديث فـالـخصوص يـطرد عــن اعتـبـار الشـــارع المجــتهد

الثاني: أن يحذف المجتهد بعض الأوصاف المقترنة بالحكم لكونها لا تصلح للتعليل ويبقي ما هو صالح للتعليل،كتنقيح الشافعي هذا الحديث من كونه أعرابيا يضرب صدره وينتف شعره، وكون الموطوءة زوجة، وكون الوطء في القبل، لأنها لا تصلح للتعليل، ثم أبقى المجامعة في رمضان، لأنها صالحة للتعليل، وبهذا يكون مالك وأبو حنيفة نقحاه مرتين والشافعي نقحه مرة، وإلى هذا النوع من تنقيح المناط أشار في المراقي:

مــن الـمـناط أن تـجي أوصـاف فبعضهـــا يأتـــي له انحـــذاف
عـــن اعــتـبـاره وما قـــد بـقيا ترتـب الحكم عــلـيـه اقـتـفيا

وقد يطلق تنقيح المناط على إلغاء الفارق، وإليه أشار في المراقي:

فــمـنـه مـا كـان بــإلغا الـفارق ومـا بــغيرٍ مـــن دليـــل رائـق

وسيأتي الكلام على إلغاء الفارق في محله إن شاء الله.

ص: وما روي عن ابن القاسم فيمن ابتلع حصاة فعليه الكفارة من غير قضاء بعيد في النظر لخروجه عن هذه المآخذ التي قدمناها.

ش: قال خليل في التوضيح: كل من لزمته الكفارة لزمه القضاء، إلا في هذه المسألة على هذا القول، ونقل عن ابن القاسم أيضا في النواة يعبث بها فتنزل في حلقه: ولا قضاء عليه في النافلة ويقضي ويكفر في الفريضة، هذا مع أنّ القاعدة: أنّ كلما أوجب الكفارة في الفرض يوجب القضاء في النفل. وقد خالف ابن القاسم في كل هذين القولين قاعدته. اهـ

أن ينقل الراوي فعلا صدر منه ﷺ مرتبا عليه حكما

ص: المرتبة الرابعة: أن ينقل الراوي فعلا صدر منه ﷺ أو من غيره فيرتب عليه حكما منه صلى الله عليه فإنه يفيد تعليل ذلك الحكم بذلك الفعل.

ش: اختلف الأصوليون هل دخول الفاء الوصف أو الحكم من مسلك النص أو من مسلك الإيماء؟

فابن الحاجب جعله من النص الصريح سواء كان في كلام الشارع أو في كلام الراوي، وجعله الغزالي والآمدي والرازي وغيرهم من مسلك الإيماء سواءً كان في كلام الشارع أو كلام الراوي، وتمثيلُ المصنف يشعر بالتفرقة بين دخولها في كلام الشارع وكلام الراوي لأنه لما ذكر النص أتى بأمثلة من كلام الشارع كقوله ﷺ: «لا تخمروا رأسه ولا تمسوه بطيب فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا» ولما ذكر الإيماء أتى بأمثلة من كلام الراوي، ولعله نظر إلى التفاوت بينهما في الدلالة على العلية فترجح عنده أن الداخلة على كلام الراوي من الإيماء لا من الصريح.

قال القرافي في نفائس الأصول: ولا شك أن قول الشارع أبلغ في الإفادة العلية من قول الراوي لأنه يجوز أن يتطرق إلى كلام الراوي من الخلل ما لا يجوز تطرقه إلى كلام الشارع. اهـ.

ص: كقول الراوي: «سها رسول الله ﷺ فسجد» فإن هذا يشعر بأن السهو علة السجود فلذلك لم يرتب ابن القاسم سجودا على من ترك سنة من سنن الصلاة عمدا خلافا لأشهب فإنه أوجب السجود قبل السلام نظرا منه أن النقصان علة السجود كان عمدا أو سهوا.

ش: رواه أبو داود والترمذي بإسناد حسن غريب، وقد رتب الراوي السجود على السهو، لكن اختلفوا هل يتعلق بالسهو لعينه أو لمعنى يتضمنه وهو: ترك بعضٍ من أبعاض الصلاة، فتنتقص الصلاة بسببه، حتى يتعدى إلى تركه عمداً؟ فإن علق

بالسهو لعينه: لم يتعد إلى العامد، وإن تعلق بالنقصان: تعدى إليه. اهـ، قاله الغزالي في شفاء الغليل.

وقد ضعف الأبياري الاحتمال الأول، ونصه: قد رتب الراوي السجود على السهو، فهل ذلك لمطلق السهو، أو لما يتضمنه من الإخلال بأبعاض الصلاة؟ فقال قائلون: إنّما ذلك لأجل الإخلال بالأبعاض، ولو سها ثم تيقن أنه لم يخل بشيء، فلا سجود عليه. وهذا هو الصحيح.

وقال قائلون: ذلك لأجل السهو، مع أنّ هذا عندهم لا ينفك عن نوع من المناسبة، إذ المقصود نفي السهو عن الصلاة وهذا ضعيف لأنّ مقتضاه أن يسجد كل من ليس حاضر القلب من أول صلاته إلى آخرها وهذا لا ذاهب إليه. اهـ

ص: **ومن ذلك قول الراوي: «زنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ».**

ش: أخرج البخاري في صحيحه: لما أتى ماعز بن مالك النبي ﷺ قال له: «لعلك قبّلت أو غمزت أو نظرت»، قال: لا يا رسول الله، قال: «أنِكْتَها». لا يكني، قال: فعند ذلك أمر برجمه.

ص: **فإنه يدل على أن الزنا علة الرجم فلذلك قال ابن القاسم في أربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه بالإحصان اثنان آخران، فرجم بشهادتهم ثم رجعوا جميعا أن الدية تجب على شهود الزنا خلافا لأشهب، فإنه يوجب الدية على الجميع فهذه مراتب الإيماء.**

ش: هذا الخلاف لا يختص بأهل المذهب بل هو موجود عند الحنفية والشافعية، والراجح في كل مذهب هو اختصاص غرم الدية بشهود الزنا، ومبنى الخلاف إذا احتاجت العلة الموجبة للحكم إلى تقديم أسباب عليها، فهل يكون مجموع تلك الأوصاف علة للحكم، أو العلة هي الوصف الجالب للحكم دون السبب المتقدم عليه.

الإجماع:

ص: المسلك الثالث: الإجماع: وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع.

ش: الإجماع مقدم في الرتبة على الظواهر من النصوص، لأنه لا يتطرق إليه احتمال النسخ لكنه قدم الكلام على النص، لشرفه وهو نوعان: إجماع على علة معينة، كتعليل ولاية المال بالصغر. وإجماع على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة، كإجماع السلف على أن الربا في الأوصاف الأربعة معلل ثم اختلفوا في عين العلة ماهي؟

ص: ومثاله: إذا كان للمرأة أخوان أحدهما شقيق فهل يكون أولى بعقد النكاح عليها من الأخ للأب وهذا اختيار ابن القاسم لأن مزيد القرابة من جهة الأم سبب تقديم الأخ الشقيق على الأخ للأب في الميراث للإجماع فوجب أن يكون كذلك في النكاح بالقياس عليه.

ش: أجمعوا أن علة تقديم الشقيق في الإرث هو امتزاج النسبين فيلحق به تقديمه في ولاية النكاح وصلاة الجنازة والحضانة بجامع امتزاج النسبين.

ص: ووجه روايته عن مالك أن الأم لها مدخل في الإرث فلذا كان مزيد القرابة بها مرجحا ولا مدخل لها في النكاح فلا يكون مزيد القرابة بها مرجحا.

ش: رواه علي بن زياد عن مالك وليس ابن القاسم كما توهمه العبارة قال في المدونة: قال علي بن زياد قال مالك في الأخ يزوج أخته لأبيه، وثم أخوها لأمها وأبيها أن إنكاحه جائز إلا أن يكون أبوها أوصى بها إلى أخيها لأبيها وأمها، فإن كان ذلك فلا نكاح لها إلا برضاه، وإنما الذي لا ينبغي لبعض الأولياء أن ينكح وثَمَّ من هو أولى منه إذا لم يكونوا إخوة وكان أخ أو عم وابن عم ونحو هذا إذا كانوا حضورا. اهـ

المناسبة:

ص: المسلك الثالث: المناسبة وهو أن يكون في محل الحكم وصف يناسب ذلك الحكم.

ش: صورة هذا المسلك أن يحكم الشارع في صورة بحكم ولا يتعرض لبيان علة ذلك الحكم، لا بصريح لفظ ولا بتلويح، فيبحث المجتهد عن علة ذلك الحكم، ويستخرج ما يصلح مناطا له، ويحتج على عليته بالمناسبة والقران وسلامته عن القوادح، ثم يحقق استقلاله بعدم ما سواه بالسبر، وذلك بأن لا يجد مثله ولا ما هو أولى. اهـ. انظر حلي التراقي.

يسمى هذا المسلك أيضا برعاية المقاصد وبالإخالة لأنه بالنظر إليه يخال أنه علته أي: يظن، وبتخريج المناط لأن المجتهد أخرج العلة، وهو خلاف تنقيح المناط لأنه لم يستخرج لكونه مذكورا في النص، بل نقّح المنصوص وأخذ منه ما يصلح للعلية وترك ما لا يصلح.

قال القرافي في التنقيح: تنقيح المناط هو تعيين علة من أوصاف مذكورة، وتخريج المناط هو استخراجها من أوصاف غير مذكورة، وإلى تعريفه وألقابه أشار في المراقي بقوله:

ثم المناسبة والإخالة ... من المسالك بلا استحالة

ثم بتخريج المناط يشتهر ... تخريجها وبعضهم لا يعتبر

وهو أن يعين المجتهد ... لعلة بذكر ما سيرد

من التناسب الذي معه اتضح ... تقارن والأمن مما قد قدح

ص: **ومثاله تحريم الخمر فإن فيه وصفا يناسب أن يحرم لأجله وهو الإسكار المذهب للعقل الذي هو مناط التكليف وسبب اقتناء السعادتين المعاشية والمعادية.**

ش: تحريم الخمر منصوص، وعلته غير منصوص عليها، ولكن استنبطها الأئمة بالنظر والاجتهاد، فإن الإسكار لكونه مزيلا للعقل المطلوب حفظه يناسب التحريم وألحقوا به النبيذ.

قال الغزالي: وهذا هو الاستنباط القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر. اهـ

ص: ولذلك قال أبو زيد: المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول.

ش: هذا التعريف أقرب إلى اللغة إذ يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء، أي: ملائم، غير أن تفسير المناسب بهذا المعنى، لا يمكن إثباته في المناظرة، إذ للخصم أن يقول: لا يتلقاه عقلي بالقبول، وتلقي عقلك له بالقبول لا يكون حجة علي.

وعرفه الآمدي وابن الحاجب: بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح كونه مقصودا للشارع من حصول مصلحة أو دفع مفسدة، وإلى هذا التعريف أشار في المراقي:

ثم المناسب الذي تضمنا ترتب الحكم عليه ما اعتنا

به الذي شرع من إبعاد مفسدة أو جلب ذي سداد

أقسام المناسب:

ص: ثم المناسب إما أن ينص الشرع على اعتباره أَوْ لَا.

ش: المراد بالاعتبار أن يورد الفروع على وفقه، وليس المراد أن ينص على العلة أو يومئ إليها، وإلا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة.

المناسب الذي نص الشارع على اعتباره وهو قسمان:

ص: والذي نص الشرع على اعتباره ينقسم إلى موثر وملائم

المؤثر:

ص: والموثر هو الذي يكون عينه معتبرا في عين الحكم، ومثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا﴾ فإن عين الزنا معتبر في عين الجَلْد وهو كثير.

ش: **المؤثر**: هو ما اعتبر الشرع فيه عين الوصف في عين الحكم، أي نوع الوصف في نوع الحكم بنص أو إجماع، سمي بذلك لأنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص ثم إنّ الوصف قد يكون مناسبا، كالصغر المناسب للولاية على الصغير، والزنا لإيجاب الحد وقد لا يكون مناسبا، كخروج المني لإيجاب الغسل وهذا القسم هو أقل الأقسام.

الملائم:

ص: **والملائم.**

ش: سمي بذلك لكونه موافقا لما اعتبره الشارع لكنه دون ما قبله في المرتبة، وهو ثلاثة أنواع:

ص: **هو الذي يعتبر عينه في جنس الحكم.**

ش: معنى ذلك أنه اعتبره علة في شرعية حكم يدخل هو والحكم الثاني تحت جنس، فيفهم بذلك أنه لما اعتبر الوصف علة لشرعية الحكم الأول علم أنه اعتبره كذلك في شرعية الحكم الثاني لاشتراكهما في جنس قريب.

ومثال ذلك أنه ورد عن الشارع إجازة تزويج الأب ابنته البكر الصغير، ولم يرد عنه ما يفيد اعتبار وصف الصغر أو البكارة في إعطاء حق ولاية التزويج، لكن ورد عنه نص آخر باعتبار الصغر علة في ولاية المال، وكلا الولايتين داخل تحت جنس واحد هو الولاية، فيرى المجتهد أن العلة في الحكم هي الصغر لقيام البينة على اعتباره فيما يماثل ولاية النكاح وهي ولاية المال، وبناءً على ذلك يمكن أن يلحق بالبكر الصغيرة الثيب الصغيرة فيزوجها الأب جبرا بعلة الصغر.

ص: **أو جنسه في عين الحكم.**

ش: معنى ذلك أن الشارع جعل وصفا علة لحكم، يدخل هو والوصف الثاني تحت جنس قريب فيفهم بذلك أنه لما جعل الأول علة للحكم أن الثاني مثله في العلية.

ومثاله: أنه ورد عن الشارع الترخص في الجمع بين الصلاتين حالة المطر ولم يرد عنه ما يدل على أن المطر هو العلة في الجمع لكن ورد عنه ما يدل على اعتبار وصف يدخل هو والمطر تحت جنس قريب علة لذلك الحكم بعينه، وهو الجمع بين الصلاتين، وذلك الوصف هو السفر ويجمعها جنس الحرج فيفهم من ذلك أن

العلة هي المطر، ومع ثبوت عليته لم يمكن أن يكون أصل قياس لقصوره كقصور وصف السفر فلم يقيسوا عليه الصنائع الشاقة.

ص: **أو جنسه في جنس الحكم.**

ش: معنى ذلك أن يرد عن الشارع نص يؤذن بعلية وصف يدخل هو والوصف الثاني تحت جنس قريب في شرعية حكم يدخل هو والحكم الثاني تحت جنس قريب أيضا، ومثاله أنه ورد عن الشارع أن الحائض لا تقتضي الصلاة فيعلله بوصف الحرج الذي يلزمها من التكرار، ولم يرد عن الشرع أن هذا هو العلة، لكن ورد عنه ما يؤذن بأن لجنس الحرج تأثيرا في جنس التخفيف، ومنه أنه جعل حرج السفر علة في قصر الصلاة وجمعها، أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر.

ص: **ومثال الأول: قول الحنفية في الثيب الصغيرة إنها تجبر على النكاح لأن الصغر علة في إقامة الولاية عليها في المال فيكون علة في إقامة الولاية عليها في النكاح فإن عين الصغر معتبر في جنس الولاية بالإجماع.**

ش: جبر الصغيرة البكر مجمع عليه لكن علته غير منصوصة ولا مجمع عليها فاستنبط الحنفية من محل الحكم أن العلة هي الصغر لأنه هو علة ولاية المال بالإجماع فيقاس على الصغيرة البكر الصغيرة الثيب.

ص: **ومثال الثاني: تعليل أصحابنا الجمع بين الصلاتين في الحضر بالمطر للحرج والمشقة الذي هو علة في الجمع بينهما في السفر فإن جنس الحرج معتبر في عين الجمع.**

ش: الجمع بين الصلاتين في الحضر منصوص لكن علته غير منصوصة فاستنبط المالكية من محل الحكم أن العلة هو المطر لأن السفر جعله الشارع علة للجمع، والسفر والمطر يجمعهما جنس واحد وهو الحرج.

ص: **ومثال الثالث تعليل القصاص في الأطراف بالجناية التي هي معتبرة في القصاص في النفس بالإجماع فإن جنس الجناية معتبر في جنس القصاص.**

ش: هذا مثال لاشتراك الفرع والأصل في جنس العلة فإنهم قاسوا الأطراف على القتل في القصاص بجامع الجناية المشتركة، إذ الجناية جنس لإتلاف النفس والأطراف.

والأوضح في المثال أن يقال يجب القصاص في القتل بالمثقل قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوانا، فالحكم مطلق القصاص وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الأطراف، والوصف جناية العمد العدوان، وهو جنس يجمع الجناية في النفس وفي الأطراف وفي المال، وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والإجماع.

المناسب الذي لم ينص الشارع على اعتباره وهو قسمان:

ص: وأما الذي لم ينص الشارع على اعتباره فينقسم قسمين:

الغريب:

ص: منه ما يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور ويسمى غريبا.

ش: يقول الأبياري: اعلم أن المعاني إذا ظهرت، فيبعد أن لا يوجد لها نظير ولا مُدَانٍ، بل لا يكاد المعنى المناسب ينفك عن نظير بحال. وقد قلت أمثلة الغريب. اهـ

المرسل:

ص: ومنه ما لا يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور ويسمى مرسلا.

ش: المرسل له تفسيران:

أحدهما: ما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه من الشارع، وهذا ما فسره به الآمدي ومن تبعه.

والثاني: ما لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم له اعتبار ولا إلغاء، وهذا ما فسره به ابن الحاجب وهو أعم من التفسير الأول لصدقه على ما علم إلغاؤه وعلى ما لم يعلم إلغاؤه ولا اعتباره.

وقد جرى المصنف على تفسير ابن الحاجب، فينقسم المرسل على تفسيره إلى:

- ما علم من الشارع إلغاؤه أي: ما أورد الفروع على عكسه.
- وإلى ما لم يعلم إلغاؤه.

والثاني: أي ما لم يعلم إلغاؤه ينقسم إلى ملائم وغريب لأنه إن اعتبر الشارع جنسه البعيد في جنس الحكم فهو المرسل الملائم، وإلا فهو المرسل الغريب.

فحصل من هذا التقسيم أن المرسل ثلاثة أنواع:

- مرسل علم إلغاؤه.
- ومرسل غريب.

وهذان لا يعلل بهما اتفاقا.

- ومرسل ملائم.

وهذا مختلف في قبوله، فمالك قبِله وردّه جمهور العلماء.

وسبب الخلاف تعارض أصلين:

أحدهما: أن الأصل ألا يعتبر إلا ما اعتبره الشرع.

والثاني: أن الأصل اعتبار المصلحة في الجملة، فمن نظر إلى الأصل الأول قال: لا تعتبر المصلحة المرسلة، لأن الشرع لم يعتبرها، ومن نظر إلى الأصل الثاني قال باعتبار المصلحة المرسلة، لأن الشرع اعتبر المصلحة من حيث الجملة.

قال القرافي: وأما المصلحة المرسلة فغيرنا يصرِّح بإنكارها، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعلِّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع

بإبداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة. اهـ.

ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أنّ الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى وتدوين الدواوين وعمل السكة للمسلمين واتخاذ السجن فعل ذلك عمر ﷺ، وهدم الأوقاف التي بإزاء مسجد رسول الله ﷺ والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه، وكجعل أذان الجمعة في السوق فعله عثمان ﷺ ثم نقله هشام إلى المسجد، وذلك كثير جداً لمطلق المصلحة. اهـ

وبهذا يتبين أن المصنف اقتصر على المرسل الغريب المردود اتفاقا، ولم يتكلم على حكم المرسل الملائم المعتبر عند أصحابنا.

ص: ومثال الأول: قياس أصحابنا المبتوتة في المرض في استحقاقها الميراث على القاتل في الحرمان من الميراث بجامع التوصل إلى الغرض الفاسد فيناسب المعاملة بنقيض المقصود فإن التوصل إلى الغرض الفاسد لم ينص الشرع على اعتباره أصلا لكن قد رتب الحكم على وفقه في صورة القاتل.

ش: الغريب نوعان: غريب مقابل للمرسل، وغريب مرسل.

فالأول مختلف فيه، والثاني مردود اتفاقا.

وقد مثل الغزالي للأول بهذا المثال فقال: تعليل حرمان القاتل بهذا هو تعليل بمناسب لكن لا يلائم جنس تصرفات الشرع لأنا لا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة، ولو علل الحرمان بكونه متعديا بالقتل وجعل هذا جزاء على العدوان كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر لأن الجناية بعينها، وإن ظهر تأثيرها في العقوبات فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث فلم يُؤَثِّر في عين الحكم وإنما أثر في جنس آخر من الأحكام. اهـ

وقد مثل بعض الأصوليين للثاني أي الغريب المرسل بهذا المثال أيضا، وقد بحث الرهوني في التمثيلين معا، ورأى أن هذا المثال يدخل في قسم المناسب المؤثر لا في الغريب المرسل، ولا في الغريب الذي هو مقابل للمرسل.

قال في تحفة المسؤول: مثال الغريب –الذي هو قسيم المرسل–: ما يقال في من طلّق امرأته ثلاثا في مرض موته: «يحكم بإرثها معارضة بنقيض مقصوده، قياسا على القاتل حيث لم نورّثه معارضة بنقيض مقصوده، والجامع كونهما فعلا محرم الغرض فاسد»، فهذا له وجه مناسبة، وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة –وهو نهيه ما عن الفعل الحرام– لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو إجماع، واعتباره بترتيب الحكم على وفقه فقط، ولم يعتبر عينه في جنس الحكم، ولا جنسه في عين الحكم، ولا جنسه في جنسه بنص أو إجماع».

قال الغزالي: «وسمي هذا غريبا. لأن الشارع لم يحكم على وفقه إلا مرة واحدة».

وفي هذا المثال نظر، لأنه علم اعتبار عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بنقيض المقصود بالنص، وهو قوله ﷺ: «القاتل لا يرث»، فيكون مناسبا مؤثرا، وقد تقدم له هذا في الإيماء، وجل الشراح جعلوا هذا المثال للغريب المرسل ولا خفاء في فساده، لأنّ الغريب المرسل حكى المصنف الاتفاق على عدم التعليل به، وهذا قد ثبت اعتباره في الأصل بترتيب الحكم على وفقه، وثبت في الفرع عند مالك وأكثر العلماء.

قال الغزالي: «وقد ورّثوا امرأة عبد الرحمن بن عوف»، ولم ينكر عليهم. اهـ.

ص: ومثال الثاني ما انفرد به اللخمي من أصحابنا وهو طرح بعض أهل السفن بالقرعة إذا خيف غرقهم جميعا فإن ذلك مناسب لأن فيها استخلاص بقيتهم ولم ينص الشرع على اعتباره ولم يرتب الحكم على وفقه في صورة من الصور.

ش: هذا مثال للمرسل الغريب، وهو مردود اتفاقا لأن الشارع لم يعتبر جنسه القريب ولا البعيد.

قال الغزالي: هذه مصلحة غريبة غير ملائمة لتصرف الشرع فليس في تصرفات الشرع قتل غير الجاني قصداً لمصلحة غيره، ولو ورد حكم الشرع في صورة السفينة –مثلاً– بالإلقاء بالقرعة، لكان ذلك تنبيها على رعاية هذه المصلحة حتى نطردها في المضطرين في المخمصة. اهـ

الدوران:

ص: **المسلك الرابع: الدواران: هو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف وينعدم عند انعدامه فيعلم أن ذلك الوصف علة ذلك الحكم.**

ش: يعبر عنه أيضا بالطرد والعكس وبالاطراد والانعكاس، وقد ذهب الأكثرون إلى أنه يفيد العلية ظنا إذا كان الوصف مناسبا أو محتملا للمناسب، وقيل يفيد العلية قطعا، وقيل: لا يفيدها لا قطعا ولا ظنا.

وحجة الأكثرين أن اقتران الوجود بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة للدائر، بل يحصل القطع بذلك في بعض الصور كمن ناديناه باسم فغضب، ثم سكتنا عنه فزال غضبه، ثم ناديناه بذلك الاسم فغضب، ثم سكتنا عنه فزال غضبه، ثم ناديناه به فغضب، ثم كذلك مرارا كثيرة، حصل لنا الظن الغالب، أو القطع الجازم أن علة غضبه هو نداؤه بذلك الاسم، ولذلك جزم الأطباء بكثير من الأدوية بسبب وجود النفع عند وجودها وانتفائه عند انتفائها، وإلى تعريفه وحجيته أشار في المراقي:

أن يوجد الحكم لدى وجود ... وصف وينتفي لدى الفقود

والوصف ذو تناسب أو احتمل ... له وإلا فعن القصد اعتزل

وهو عند الأكثرين سند ... في صورة أو صورتين يوجد

أصل كبير في أمور الآخرة ... والنافعات عاجلا والضائرة

ص: **ومثاله أن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام فإذا دخله الإسكار كان حراما إجماعا فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحريم فلما دار التحريم مع الإسكار وجودا وعدما علمنا أن الإسكار علة التحريم.**

ش: قد يكون الدوران في صورة واحدة كما في عصير العنب، فقد اقترن فيه العدم بالعدم، أي عدم التحريم بعدم الإسكار و اقترن فيه الوجود بالوجود، أي التحريم بالإسكار، وقد يكون في صورتين كما في المثال الآتي.

ص: ومن ذلك احتجاج أصحابنا على طهارة عين الكلب والخنزير بقياسهما على الشاة الحامل بجامع الحياة وبيان ذلك أن الحياة علة الطهارة هو أن الشاة إذا ماتت وفي بطنها جنين حي حكمنا على جميع أجزائها بالنجاسة وعلى ذلك الجنين بالطهارة فلما دارت الطهارة مع الحياة وجودا وعدما علمنا أن الحياة علة الطهارة.

ش: الموجب للطهارة هو الحياة لأنها تدور معها وجودا وعدما في صورتين، فأما اقتران الوجود بالوجود ففي الجنين فإنه اقترن وجود الطهارة بوجود الحياة، وأما اقتران العدم بالعدم ففي سائر أجزاء الميتة، فإنه اقترن عدم الطهارة بعدم الحياة.

لكن الدوران في الصورة الواحدة أرجح منه في الصورتين.

الشبه:

ص: المسلك الخامس: الشبه

ش: الشبه: يطلق على جميع أنواع القياس، لأن كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالأصل بجامع بينهما، إلا أن الأصوليين اصطلحوا على تخصيص هذا الاسم بنوع من الأقيسة، وهو من أهم ما يجب الاعتناء به وبالفرق بينه وبين الطرد، ولهذا قال الإبياري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض من هذه. اهـ، قاله في البحر المحيط.

ولقد فرق ابن عاشور بين القياس والشبه أن القياس هو إلحاق فرع بفرع.

وأما الشبه: فهو إلحاق وصف بوصف في العلية.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– في حلي التراقي: قال ابن عاشور: الشبه المعنوي: وهو أن يشبه الوصف أوصافا قد عهد في أمثالها التعليل للأحكام،

بحيث لا تظهر في الوصف مصلحة ذاتية، وإنما يكون مشبها بقوة للأوصاف التي عهدت مصالح، ولذلك لا يعد مناسبا لكنه دون المناسب وفوق الطردي، وليس المراد الشبه الصوري، وأما جزاء الصيد فمن باب تقدير المتلفات بأشباهها بطريق النص لا لأجل الشبه، وإلا لكان جزاء النعامة باللقلق أولى.

ثم قال: ثم المشابهة تعتبر إما بالمماثلة كمشابهة الإنعاش للاقتيات مثلا، فتلحق بسببه العقاقير المنعشة في حرمة التفاضل، وإما لكونه مستلزما للمناسب فأشبه المناسب لأنه لما استلزمه صار مثله، والتلازم يكون بواسطة واحدة أو بوسائط، واقتصر القاضي على القسم الثاني، وبهذا يظهر الفرق بين الشبه والقياس، وإن وقع في كلام كثير من المؤلفين مثل الشيخ حلولو ما يوهم التباس الأمرين، فإن القياس إلحاق فرع بأصل لوجود العلة المعينة فيهما، وأما الشبه فهو إلحاق وصف بوصف ليكون علة مثله لشبهه به. اهـ.

ص: هو أن تتردد المسألة بين أصلين مختلفين في الحكم وهو أقوى شبها به.

ش: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الشبه وحاصلها يرجع إلى عبارتين:

إحداهما: أن الشبه هو الذي يكون الفرع فيه دائرا بين أصلين فأكثر لتعارض الأشياء فيه، فيلحق بأقواها شبها، وسمى الشافعي هذا قياس غلبة الأشباه، وعلى هذا اقتصر المصنف لأنه هو أقوى القياسات المبنية على الشبه.

الثانية: أنه الوصف الذي لا يناسب بذاته لكنه مستلزم للمناسب وقد شهد الشرع بتأثير جنسه القريب في جنس الحكم القريب.

مثاله: تعليل وجوب النية في التيمم بكونه طهارة فيقاس عليه الوضوء بجامع أنه طهارة فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية وإلا اشترطت في الطهارة من النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة وقربة، والعبادة مناسبة لاشتراط النية لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾.

وعلى هذا التعريف يكون الفرق بينه وبين المناسب أن صلاحية الوصف المناسب لما يترتب عليه من الأحكام لا يتعلق إدراكها بالشرع بل يدركها العقل بخلاف صلاحية الشبه لما يترتب عليه من الأحكام فإن العقل لا يدركها بل يتعلق إدراكها بالشرع، وإلى هذا كله أشار في المراقي:

والشبه المستلزم المناسبا	**مثل الوضوء يستلزم التقربا**
مع اعتبار جنسه القريب	**في مثله للحكم لا للغريب**
صلاحه لم يدر دون الشرع	**ولم ينط مناسب للسمع**
وحيثما أمكن قيس العلة	**فتركه بالاتفاق أثبت**
إلا ففي قبوله تردد	**غلبة الأشباه هو الأجود**

ص: **ومثاله: الوضوء فإنه دائر بين التيمم وبين إزالة النجاسة فيشبه التيمم من حيث أنّ المزال فيهما وهو الحدث حكمي لا حسي.**

ش: وجه الشبه بين الوضوء والتيمم أن في كل واحد منهما إزالة حدث، ومعنى الإزالة هو رفع المنع المرتب على الحدث، وهذا حكمي لا حسي لأنه ليس في أعضاء المحدث عين نجسة تزول باستعمال الماء، فإن أعضاءه طاهرة، وإنما فيها مانع حكمي من أداء الصلاة.

ص: **ويشبه إزالة النجاسة في أنّ المزال فيها حسي لا حكمي لإزالة الماء العين بالطبع بخلاف التراب.**

ش: وجه الشبه بين الوضوء وإزالة النجاسة أن كل واحد منهما طهارة بالماء، والماء مطهر بطبعه بخلاف التراب فإنه ليس بمطهر بنفسه بل فيه تلويث فكان إثبات التطهير به غير معقول المعنى فلهذا يحتاج فيه إلى النية.

ص: **فالمالكية والشافعية يوجبون النية في الوضوء تغليبا لشبهه بالتيمم، والحنفية لا توجب النية فيه تغليبا لشبهه بإزالة النجاسة، ولكل من الفريقين ترجيحات لشبهه يخرج ذكرها عن المقصود.**

ش: لأجل غلبة شبه الوضوء بالتيمم، قال الشافعي: الوضوء والتيمم طهارتان فكيف يفترقان.

ص: وكذلك أيضا احتجاج أصحابنا على أن العبد يملك بأنه دائر بين الحر والبهيمة، فمن غلب أنه آدمي أشبه الحر، ومن غلب أنه مال أشبه البهيمة، فأحد الشبهين يوجب له استحقاق أن يملك وهو الشبه الآدمي، والآخر يوجب له ألا يملك وهو الشبه المالي.

ش: اختلف العلماء في العبد هل يَمْلك، أو لا يَمْلك ؟

فذهب مالك إلى أنه يملك ملكا ناقصا فصحح معاملته مع السيد وغيره وكره المراباة بينهما، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا يملك بحال وأن ما بيده من المال هو للسيد فتجب عليه زكاته، ولا يجوز للعبد أن يتصرف فيه.

ص: لكن الشبه الآدمي أقوى من الشبه المالي لوجهين:

أحدهما: أن الشبه الآدمي أصلي والمالي عارض والأصلي أولى من العارض.

ش: لأن الأصل في الناس شرعا الحرية، وإنما طرأ لهم الرق من جهة السبي بشرط الكفر والأصل عدم السبي، ولذلك من ادعى الحرية فالقول قوله ما لم يثبت عليه حوز الملك.

ص: وثانيهما: أن الشرع غلب عليه شبه الآدمي في أحد نوعي الملك فأثبت له ملك النكاح الذي لا مدخل للبهيمة فيه فوجب بهما أن يثبت له ملك اليمين لقوة الشبه الموجب له.

فهذا تمام الركن الثاني هو العلة.

ش: المملوكات ضربان: أعيان، ومنافع، وقد ثبت أن العبد يملك المنافع كوطء زوجته وغير ذلك، فكذلك الأعيان، ولأنّ من صح أن يملك في حال صح أن يملك في كل حال اعتبارا بالحر، عكسه البهائم لـمّا لم يصح أن تملك في حال لم يصح أن تملك في كل حال. اهـ قاله القاضي عبد الوهاب.

تنبيه:

اختلفوا في قبول قياس الشبه، وضعفوا العمل به، ولا يخلوا تضعيفهم من إشكال.

قال شيخنا –حفظه الله وأدام نعمته علينا– : قلت: ومن الغريب عندي تضعيف قياس الشبه مع أن أكثر الفروع الفقهية جارية عليه، قال الغزالي في المستصفى: أما أمثلة قياس الشبه فهي كثيرة، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية. اهـ

الفرع:

ص: الركن الثالث: الفرع، وشروطه أربعة:

شروط الفرع:

أن تكون العلة موجودة في الفرع

الشرط الأول: أن تكون العلة موجودة في الفرع لأن المقصود وهو ثبوت الحكم في الفرع فرع عن ثبوت علته فيه.

ش: لابد من وجودها بتمامها في الفرع، فإن كانت العلة مركبة فيشترط اجتماع أجزائها في الفرع، لكن لا يشترط أن يكون وجود العلة مقطوعا به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات.

ص: كما يقيس أصحابنا عظام الميتة على لحمها في النجاسة فتمنع الحنفية وصف العظام بالموت فيجيب أصحابنا بأن الحياة تحلها بقوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ وما هو محل الحياة فهو محل الموت فثبت وصف العظام بالموت.

ش: إثبات العلة المتفق عليها في الفرع هو من تحقيق المناط، وإلى ذلك أشار في المراقي:

تحقيق علة عليها ائتلفا ... في الفرع تحقيق مناط ألفا

قال أبو زيد في كشف الأسرار: وجودها في الفرع يجوز أن يثبت بسائر أنواع الأدلة من الحس ودليل العقل والعرف والشرع. اهـ

وبيانه من هذا المثال أن لحم الميتة نجس وعلة النجاسة فيه هو الموت اتفاقا، فاختلف المالكية والحنفية في العظام وسبب الخلاف هل توجد بالعظم حياة فيكون نجسا عند الموت أو لا توجد حياة منه أصلا فلا يكون نجسا عند الموت فأثبت المالكية وجود هذه العلة في الفرع بدليل شرعي.

ألا يتقدم حكم الفرع

ص: **الشرط الثاني: ألا يتقدم حكم الفرع على حكم الأصل لأنه إن تقدم لزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت العلة لتأخر الأصل.**

ش: دليل حكم الفرع هو القياس، والقياس متأخر عن حكم الأصل، فإذا فرض تقدم حكم الفرع على حكم الأصل لزم تقدمه على القياس فيلزم ثبوته من غير دليل وهو ممتنع لأنه تكليف بما لم يعلم.

ص: **ومثاله قياس أصحابنا الوضوء على التيمم في الافتقار إلى النية والوضوء متقدم على التيمم في المشروعية.**

ش: شرع الوضوء على الصحيح بمكة حين التكليف بالصلاة، وقيل شرع بالمدينة حين نزول آية المائدة، وأما التيمم فشرع سنة خمس من الهجرة في غزوة بني المصطلق.

ص: **وفي الفعل**

ش: زاد هذا القيد لأنه لو لم يعمل به إلا عند شرعية التيمم فلا مانع من القياس.

قال في البحر المحيط: قال القرطبي: هذا إنما نشأ من حيث إن الوضوء كان معمولا به قبل مشروعية التيمم، فلو فرضنا أنه لم يعمل به إلى أن شرع التيمم فلا يبعد أن يقاس عليه ويكون فرعا له، وإن كان متقدما لأن العلل الشرعية أمارات على الأحكام ومعرفات لها وتقديمها كالدليل والمدلول. اهـ

قوله كالدليل والمدلول: يعني به أن الدليل يجوز تأخره عن المدلول ولهذا معجزات النبي ﷺ منها ما قارن نبوته، ومنها ما تأخر عنه، ويجوز الاستدلال على نبوته بما نزل من القرآن بالمدينة.

ص: نعم يكون هذا إلزاما.

ش: يقبل على جهة الإلزام لا على جهة الاستدلال على الحكم كما قال الشافعي للحنفية: طهارتان أنى تفترقان.

ص: فيقال لو لم تجب النية في الوضوء لما وجبت في التيمم.

ش: لتساويهما في المعنى، وإذا استويا في المعنى لزم أن يتساويا في الحكم، وسيأتي إن شاء الله في باب الاستدلال أنه يجوز الاستدلال بثبوت أحد الحكمين على ثبوت الآخر، وبانتفاء أحدهما على انتفاء الآخر، فيلزم من ثبوت النية في التيمم ثبوتها في الوضوء، ومن انتفائها في الوضوء انتفاؤها في التيمم.

ألا يكون حكم الفرع منصوصا

ص: الشرط الثالث: ألا يكون الفرع منصوصا عليه بعموم أو خصوص، ومثال العموم أن يكون دليل حكم الأصل شاملا لحكم الفرع كما إذا قيس التفاح على البر في الربا وأثبت الحكم في الربا بعموم قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» فإن مثل هذا يشمل حكم الفرع فلا يكون الأصل أولى في الأصالة من الفرع.

ومثال الخصوص قياس أصحاب أبي حنيفة إيجاب الوضوء من القيء والرعاف على سائر الأحداث ثم يثبتون حكم القيء والرعاف بقوله ﷺ: «من قاء أو رعف فعليه الوضوء».

ش: وجه هذا الشرط أنه يمكن إثبات الفرع بالنص كما يمكن إثبات الأصل به، فالعدول عنه إلى إثبات الأصل ثم العلة ثم بيان وجودها في الفرع ثم بيان ثبوت الحكم هو تطويل بلا فائدة، وأيضا: فيه رجوع من القياس إلى النص، قال العلامة محمد فال بن باب ﷺ ونفعنا ببركته:

إن شمـــل الـفـرع دلـيـل الأصـل أغـــنـى شمـــوله له عـــن حــمـل

وأجاز بعضهم ذلك بناءً على جواز تعدد الأدلة فيكون لحكم الفرع دليلان: النص والقياس، وإلى هذه المسألة والتي قبلها أشار في المراقي:

وعـــدم الـنــص والإجمـاع عـلى وفـاقـه أوجـبـه مـــن أصــلا
منع الــدلـيلين، وحــكـم الفرع ظـــهـوره قـبـل يـــرى ذا منـع

ألا يباين موضوع الأصل موضوع الفرع

ص: **الشرط الرابع ألا يباين موضوع الأصل موضوع الفرع في الأحكام.**

ش: يعني من شرط الفرع أن لا يكون مخالفا للأصل في الأحكام كأن يكون حكم أحدهما مبنيا على التحديد و التوقيت بزمن، والآخر بخلافه، كالإجارة والنكاح، أو يكون أحدهما مبنيا على المناجزة والتضييق، والآخر بخلافه كالصرف والبيع، أو يكون أحدهما متعرضا للسقوط والآخر بخلافه فلا يقال: يجوز الغرر الشديد في الصداق قياسا على الخلع لأن الصداق حق لله تعالى، فلا يجوز إسقاطه. والخلع لا حق لله فيه فجاز إسقاطه.

وقد اعتبر الغزالي هذا الشرط في قياس الشبه خاصة دون قياس العلة.

قال في شفاء الغليل: **الشرط الثالث:** أن لا يباين موضوع الفرع موضوع الأصل: في التخفيف والتغليظ، والتعرض للسقوط، والبعد عن السقوط، وابتناء أحدهما على الغلبة والنفوذ، والآخر على نقيضه، وهذا أيضًا مما ذكر وفيه إجمال، فنقول: إذا كانت العلة الجامعة للفرع والأصل مناسبة: لم يبال بالافتراق في هذه الأمور المتسعة، وإن كانت من العلامات الشبهية فلا يحصل منها الظن مع التباين في هذه القضايا. اهـ

ص: **كقياس البيع على النكاح أو بالعكس فإن البيع مبني على المكايسة والمشاحة والنكاح مبني على المكارمة والمساهلة، فإذا تقرر هذا فالشافعية يقيسون فساد النكاح إذا**

انعقد على عبد في الذمة على فساد البيع إذا انعقد على عبد في الذمة غير موصوف بجامع الجهل بالعوض فإنه علة الفساد في البيع بالإجماع، فيقول أصحابنا البيع مبني على المشاحة والمكايسة فكان الجهل فيه بالعوض مخلا بالمقصود منه والنكاح مبني على المكارمة والمساهلة وليس المقصود من الصداق أن يكون مماثلا وعوضا ولذلك سماه الله تعالى نحلة فهو كالهبة فلا يضر الجهل كما لا يضر بالهبة.

ش: أجاز المالكية الغرر غير الشديد في الصداق وخالف في ذلك الشافعي وأحمد، وحجة المالكية أن الغرر إنما منع في البيع لمنافاته مقصود الشارع من تنمية المال، ومقصوده في النكاح إنما هو المكارمة والمواصلة، لا تنمية المال.

قال القرافي: العقود ثلاثة أقسام:

- منها ما ينافي مقصوده الجهالة والغرر كالبيع لأن مقصوده تنمية المال وهي غير منضبطة معهما فلذلك امتنعا فيه إجماعا.
- ومنها ما لا ينافيان مقصوده كالهبة فإن مقصودها الود وهو حاصل معهما، وكالصلح المقصود به دفع الخصومة وهي مندفعة بالرضا بما هما فيه، وكالخلع مقصوده خلاص المرأة من رق النكاح، وهو حاصل بالرضا بما هما فيه، فلا جرم إن قلنا بجوازهما في هذه الأمور.
- ومنها ما ينافيانه من وجه دون وجه كالنكاح فمن جهة أن مقصوده المواصلة لا ينافيانه، ومن جهة أن المالية شرط ينافيانه فإذا قاس الشافعي وابن حنبل على البيع بطل قياسه بالفرق. اهـ

الحكم وشروطه:

ص: **الركن الرابع: الحكم وفيه مسائل:**

أن يكون شرعيا:

ص: **المسألة الأولى: من شرط الحكم: أن يكون شرعي: لأن القياس دليل شرعي.**

ش: لأن المطلوب إثبات حكم شرعي في محل آخر للمساواة في علته، ولا يتصور إثباته إلا بذلك، وهو مبني على أن القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والأفعال.

قال في الروضة: قال النيلي في شرح الجدل الشريف: فلو لم يكن حكم الأصل شرعيا بأن كان عقليا أو لغويا لما أفاد حكما شرعيا ولاعقليا ولا لغويا لأن اللغة لا تثبت قياسا على المذهب الصحيح، وكذلك الحقائق العقلية.

مثاله: لو قال: شراب مشتد، فأوجب الحد كما أوجب الإسكار، أو كما وجب تسميته خمرا، فإن إيجابه الإسكار أمر معقول، وتسميته خمرا أمر لغوي، وإيجاب الحد أمر شرعي، فلا يصح قياسه عليه. قال: وتظهر فائدته فيما إذا قاس النفي على النفي، فإذا لم يكن المقتضي موجودا في الأصل،كان الحكم نفيا أصليا، والنفي الأصلي ليس من الشرع، فلا يقاس عليه النفي الطارئ الذي هو حكم شرعي. اهـ

وقد بحث السعد في التلويح في ذكر هذا الشرط قائلا: اشتراط كون حكم الأصل شرعيا إما أن يكون في مطلق القياس وهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الأغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الأصل شرعيا وهو ظاهر، وأما أن يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر. اهـ

ص: **فعلى هذا لا يجوز القياس في اللغات وقد اختلف فيه.**

ومثاله تسمية النباش سارقا بالقياس على أخذ مال الحي خفية بجامع أخذ المال خفية وكتسمية النبيذ خمرا على تسمية عصير العنب خمرا بجامع مخامرة العقل.

ش: هذا تفريع على اشتراط كون حكم الأصلي شرعيا، فإذا سمي محل معين باسم لوجود معنى فيه يستلزم ذلك الاسم وجودا وعدما، ثم وجد محل آخر

مسكوت عنه ووجد المعنى المذكور فيه فهل يجوز أن يسمى المعين المسكوت عنه بذلك الاسم لأجل المعنى المستلزم لذلك الاسم. أو لا يجوز ذلك ؟

مثاله: اسم الخمر فإنه يدور مع التخمير وجودا وعدما.

- أما وجودا ففي ماء العنب الذي حصل فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل، فإنه وجد التخمير فيه فأطلق عليه الاسم.
- وأما عدما ففي ماء العنب الذي لم توجد فيه الشدة المطربة المخمرة للعقل، فإنه لم يوجد فيه التخمير فلم يطلق عليه اسم الخمر.

حجة المجيزين: أن معتمد القياس هو فهم العلة الجامعة بين الأصل والفرع فحيث فهم الجامع كالتخمير الجامع بين الخمر والنبيذ فإنه يصح القياس لغة كما في القياس الشرعي حيث قاسوا الأرز والذرة على البر والشعير في الربا بجامع الاقتيات، ويدل لهذا قول عمر رضي الله عنه: الخمر ما خامر العقل.

أجاب المانعون: أن العمدة في حجية القياس الشرعي هو الإجماع ولا إجماع هاهنا.

وفائدة الخلاف في المسألة: أنا إذا قلنا بثبوت الأسماء قياسا كفانا ذلك مؤونة القياس الشرعي، فلو أدخلنا النبيذ مثلا في اسم الخمر بقياس اللغة تناولته النصوص الواردة في الخمر فلا يحتاج إلى قياس شرعي، ولو قلنا بأنه لا يدخل في اسم الخمر احتجنا إلى قياس عليها بالقياس الشرعي فيجب مراعاة شروطه، وإلى هذا الخلاف وفائدته أشار في المراقي:

وفرعه المبني خفة الكلف ... فيما بجامع يقيسه السلف

لا يجوز إثبات الحكم العادي بالقياس.

ص: **المسألة الثانية: لا يجوز إثبات الحكم العادي بالقياس.**

ش: اختلف الأصوليون هل يجري القياس في الأمور العادية والخلقية؟ فمنعه أبو إسحاق الشيرازي لأن معناها لا يعقل، بل طريق إثباتها خبر الصادق، وقيل

يجري فيها إذا كانت منضبطة لا تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والبقاع، كأقل الطهر وأكثر الحيض، وأقله وأقل الحمل، فهذه لانضباطها يجوز القياس عليها كما يجوز التعليل بها، وإليه أشار في المراقي:

وإن نمى للعرف ما كالطهر أو المحيض فهو فيه يجري

ص: ومثاله إذا قال أصحابنا في إثبات أن الحامل تحيض بأنه دم عارض فلا ينافي الحمل كدم الاستحاضة، لأن الحيض والاستحاضة دمان متجانبان، لا يرى أحدهما إلا من يرى الآخر، ألا ترى أن الصغيرة التي لا تحيض لا تستحاض، واليائسة من المحيض لا تستحاض، فهذا قياس العادة، والعادة قد تتخلف فلا يتم.

ش: الحامل تحيض عندنا، وقال أبو حنيفة الدم الذي تراه الحامل ليس بحيض إنما هو استحاضة، فيقول أصحابنا لو منع الحمل دم الحيض لمنع دم الاستحاضة كما في الصغيرة والآيسة فإنه لما منع أحدهما منع الآخر، لكن الحمل لا يمنع دم الاستحاضة اتفاقا، فكذلك الحيض، وسيأتي إن شاء الله في باب الاستدلال أن هذا من قياس التلازم وهو الاستدلال بوجود أحد الأثرين على وجود الآخر وليس من قياس العلة.

تنبيه:

«متجانبان» من الأضداد تطلق على الشيئين إذا تصاحبا وتقاربا، وعلى الشيئين إذا تباعدا وتقاطعا،والمراد هنا هو المعنى الأول.

قال ابن الأنباري في الزاهر: الأصل في تجانب: تباعد. من ذلك قولهم: جارٌ جُنُبٌ: للبعيد. قال الله عز وجل:﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ فمعناه: والجار البعيد وقال الأصمعي: أصل المجانبة المقاطعة، فإذا قيل: قد تجانب الاثنان، فمعناه: قد تقاطعا الأخذ، فلا يأخذ هذا من هذا شيئاً، ولا يأخذ هذا من هذا شيئاً. اهـ

وفي القاموس: جانبه مجانبة وجنابا: صار إلى جنبه، وباعده ضد، وجار الجنب: اللازق بك إلى جنبك والصاحب بالجنب صاحبك في السفر. اهـ

ما يطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس:

ص: المسألة الثالثة: ما يطلب فيه القطع فلا يجوز إثباته بالقياس لأن القياس لا يفيد القطع.

ش: لا يجوز إثبات المسائل التي يطلب فيها العلم كمسائل العقائد والأصول العملية بالقياس كأن نقيس خبر الواحد على الشهادة، وهذا مبني على أن القياس لا يفيد إلا الظن، وقد ضعف ذلك الأبياري.

قال في شرح البرهان: قال بعض الأصوليين: ما تعبد فيه بالعلم، لم يجز إثباته بالقياس، كمن يريد أن يثبت خبر الواحد بالقياس على الشهادة، وهذا الذي قالوه ضعيف عندنا، بل ما تعبد فيه بالعلم جاز أن يثبت بالقياس الذي يفيد العلم.

وقد قسم المحققون القياس قسمين:

أحدهما: ما يحصل العلم، ولذلك قال الفقهاء: من قضى على خلاف القياس الجلي نقض قضاؤه، وإن كان لا ينقض القضاء في مسائل الاجتهاد دل ذلك على أنهم أرادوا بالجلي المقطوع به. اهـ

فعلى القول بجريان القياس فيها فيشترط أن يكون الفرع المقيس عليها مما يطلب فيه القطع، وإلى هذا أشار في المراقي:

وما بقطع فيه قد تعبدا ربي فملحق كذاك عهدا

ص: ومثاله قياس أصحاب الشافعي في «بسم الله الرحمن الرحيم» أنها من القرآن في كل سورة على سائر آي القرآن بجامع أنها مكتوبة بخط المصحف.

ش: هذا إيراد من المالكي على الشافعي لأنه أثبت ما يطلب فيه القطع وهو القرآن بالقياس، وللشافعي جوابان:

أحدهما: أن يقول: إنني غير مستدل بقياس، لكني مستدل بدليل قطعي، وهو الإجماع.

الثاني: أن يقول إني مستدل بعلة توجب العلم وهي إجماعهم على كتبهم لها في المصاحف وتلاوتهم لها في المحاريب، فإذا كانت العلة توجب العلم فإنه يثبت بها ما طريقه العلم كالعلل العقلية. اهـ

في نفي الحكم هل هو شرعي أو لا؟، فمن رآه حكما شرعيا أجاز إثباته بالقياس:

ص: **المسألة الرابعة: اختلف الأصوليون في نفي الحكم هل هو شرعي أو لا؟، فمن رآه حكما شرعيا أجاز إثباته بالقياس ومن لم يره حكما شرعيا منع من ذلك.**

ش: اختلفوا في النفي هل هو حكم شرعي على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه حكم شرعي متلقى من خطاب الشارع كنفي الصلاة السادسة ونفي الزكاة عن عبيد الخدمة.

وحجةُ هذا القول: هو إجماع الأمة على أن المجتهد إذا استفرغ وسعه في البحث عن مظان الأدلة فلم يظفر بما يدل على الحكم فهو متعبد بالقطع بالنفي والعمل به، وما ذاك إلا للإجماع الدال على نص بلغهم عن الرسول ﷺ «إنكم إذا لم تجدوا دليل الثبوت فاجزموا بالنفي».

الثاني: ليس بحكم شرعي بل يرجع حاصله إلى بقاء الحكم فيه على ما كان قبل الشرع.

وحجة هذا القول: أن الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين، والنفي ليس فعلا ليكون الخطاب المتعلق به حكما فهو في الحقيقة خبر عن انتفاء تعلق الخطاب.

الثالث: الفرق بين النفي الطارئ والنفي الأصلي، والمراد بالنفي الأصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع والمراد بالطارئ ما كان مسبوقا بالإثبات من الشرع، فالأول حكم شرعي كالإثبات، والثاني محض تقرير على انتفاء الحكم، وإلى هذا التفريق مال الغزالي.

وتظهر ثمرة الخلاف في هذه المسألة: أننا إذا وجدنا صورة لا حكم للشرع فيه فهل نكتفي فيها بالاستصحاب أو يجوز أن نقيسها على مسألة أخرى تشبهها فيكون القياس مؤكدا لحكم الاستصحاب؟

ص: **والمحققون يجيزون فيه قياس الدلالة.**

ش: المراد بقياس الدلالة هنا: هو الاستدلال بانتفاء الحكم في شيء على انتفائه عن مثله أو لاستدلال بانتفاء آثار الشيء وانتفاء خواصه على عدمه.

مثال الأول: إذا قلنا: إنما لم تجب صلاة سادسة وحج ثان في العمر، لما فيه من المفسدة في نظر الشارع ووجوب صوم شهر ثان أو وجوب ستة أيام من شوال فيه مثل تلك المفسدة، فينبغي أن لا يجب، فهذا قياس لأحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتملا عليه من المفسدة.

ومثال الثاني: وهو الاستدلال بانتفاء الخواص أن يقال: ترتيب الوعيد من خواص الوجوب، وهو منتف في صلاة الوتر والضحى وصوم أيام البيض فلا تكون واجبة.

ص: **ويمنعون من قياس العلة.**

ش: هل لأن العلة إنما كانت علة بنص بالشارع إياها، والمعلول لا يتقدم على العلة؟، وقد كان نفي الحكم معقولا قبل ورود الشريعة، وهذا ما قاله الأبياري، أو لأن العلة إنما تكون لما يتجدد بعد عدمه وهذا النفي ثابت بالأصالة فلا علة له إلا إرادة البارئ جل جلاله، أي أنه لم يرد إيجاده وهذا لا يصلح أن تعلل به الأحكام الشرعية.، وهذا ما قاله الطوفي.

واعلم أن هذا التفصيل إنما هو في النفي الأصلي، وأما النفي الطارئ فيثبت بقياس العلة لأن النفي الطارئ بالشرع له خواص يستدل بانتفائها على انتفائه، وآثار يستدل بوجودها على وجوده، وكذلك له علل وأسباب يعلل بها، ويلحق به ما شاركه فيها.

مثال قياس العلة في النفي الطارئ: أن يقال: علة براءة الذمة من دين الآدمي هو أداؤه، والعبادات هي دين لله عز وجل فليكن أداؤها علة البراءة منها. اهـ، قاله الطوفي.

ص: **ومثاله: قول أصحابنا في الحلي لا تجب الزكاة قياسا على عبيد الخدمة وثياب المهنة فيقول المعترض: حكم الأصل ليس بشرعي فلا يصح القياس عليه، وحكم الفرع ليس بشرعي فلا يجوز إثباته بالقياس، فهذا تمام القول في الأركان الأربعة.**

ش: الجامع بين الحلي وثياب المهنة وعبيد الخدمة أنها تتعلق بها الحاجة فلا تحتمل المواساة، وهذا من قياس العلة وقياس العلة لا يقبل في النفي.

قياس الطرد:

أقسام قياس الطرد:

ص: **الفصل الثاني: في أقسام قياس الطرد.**

اعلم أن الجامع بين الأصل والفرع في قياس الطرد إما أن يكون جملة ما وقع الاشتراك فيه بين الأصل والفرع.

ش: المعتبر في الحكم إما أن يكون به الامتياز بين الفرع والأصل، وإما أن يكون ما به الاشتراك بينهما، فإذا ثبت أن ما به الامتياز لا تأثير له في الحكم تعين أن ما به الاشتراك هو المعتبر.

قياس لا فارق:

ص: **وهو قياس لا فارق.**

ش: لأنه يقول لافارق بين محل النص وبين المحل المسكوت عنه إلا كذا، وهو «لا أثر له» فيجب استواؤهما في الحكم.

مثاله: لا فارق بين العبد والأمة في سراية العتق وتنصيف الحد إلا الذكورية، ولا أثر لها في الحكم، فوجب استواؤهما في الحكم.

ص: ويسمى قياسا في معنى الأصل.

ش: أي: إن الفرع فيه في معنى الأصل، ويسمى عند الحنفية بالاستدلال ويفرقون بينه وبين القياس بأن يخصوا اسم القياس بما يكون الإلحاق فيه بذكر. الجامع الذي لا يفيد إلا الظن والاستدلال بما يكون الإلحاق فيه بإلغاء الفارق الذي يفيد القطع ويسمى أيضا مفهوم الموافقة وتنقيح المناط، قال العلامة محمد فال بن باب ﷺ ونفعنا ببركته:

قياس معنى الاصل إلغا الفارقْ ... وهو تنقيح المناط السابقْ

ص: وإما أن يكون بعض ما وقع به الاشتراك فيه.

ش: أي شاركه في بعض الأوصاف المحتملة للعلية كقياس التفاح على البُّر فإن البر فيه أوصاف محتمل للعلية كالكيل والطعمية والاقتيات، والتفاح لم يشارك البّر إلا في بعضها وهو الطعمية.

ص: وينقسم قسمين إما نفس العلة ويسمى قياس العلة.

ش: هو ما جمع فيه بين الفرع والأصل بعلة مصرح بها، سواء كانت المناسبة في علته ذاتية كإلحاق النبيذ بالخمر للإسكار أو غير ذاتية كقياس الشبه، لأن المناسبة موجودة فيه بالتبع.

قال في المراقي:

وما بذات علة قد جمعا ... فيه فقيسَ علة قد سمعا

ص: وإما ما يدل على العلة ويسمى قياس الدلالة.

ش: هو أن يكون الجامع وصفا لازما من لوازم العلة، أو أثرا من آثارها، أو حكما من أحكامها، سمي قياس الدلالة لأن الجامع فيه دليل العلة.

الأول: كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة.

والثاني: كقولنا في القتل بالمثقل قتل أثم به صاحبه من حيث كونه قتلا فوجب فيه القصاص كالجارح، فكونه إثما ليس هو بعلة بل أثر من آثارها.

والثالث: كقولنا في مسألة قطع الأيدي باليد الواحدة إنه قطع موجب لوجوب الدية عليهم فيكون موجبا لوجوب القصاص عليهم، كما لو قتل جماعة واحدا فوجوب الدية على الجماعة ليس نفس العلة الموجبة للقصاص بل حكم من أحكام العلة الموجبة للقصاص، قال في المراقي:

جامـــع ذي الـــدلالة الذي لـــزم فـــأثر فحـــكـــمـــها كما رســـم

ص: فهذه ثلاثة أقسام:

ش: هناك طريقة أخرى للحصر ذكرها الآمدي وغيره وهي أن القياس إما أن يصرح فيه بالعلة أو بما يلازمها، أو لم يصرح بها فيه، فالأول قياس العلة، والثاني قياس الدلالة، والثالث القياس في معنى الأصل.

ص: القسم الأول: قياس لا فارق، وحاصله بيان إلغاء الفارق بين الأصل والفرع والعلة موجودة في الأصل لثبوت حكمها فيه فوجب كونها مشتركة سواء كانت جملة المشترك أو بعضه.

ش: يقع إلغاء الفارق على طريقتين:

الأولى: أن يقول القائس: حكم الأصل لابد له من علة، وهي: إما جهة الاشتراك، أو جهة الامتياز، والثاني باطل، لأن الفارق ملغى فتعين أن جهة الاشتراك هي العلة، وجهة الاشتراك حاصلة في الفرع، فيلزم تحقق الحكم في الفرع، وهذه هي طريقة السبر والتقسيم بعينه.

الثانية: أن يقول: هذا الحكم لابد له من محل، ولا يمكن أن يكون ما به الامتياز جزءا من محل هذا الحكم، فالمحل هو القدر المشترك، فإذا كان ذلك المحل حاصلا في الفرع وجب ثبوت الحكم فيه، مثل أن يقال: ما به امتاز لإفطار بالأكل

عن الإفطار بالوقاع ملغى، فمحل الحكم هو المفطر، فأينما حصل المفطر وجب حصول الحكم.

ص: ومثاله قول أصحاب الشافعي في المديان: تجب عليه الزكاة قياسا على غير المديان وبيان ذلك أنه لا فارق بين الأصل والفرع إلا الدين الموجود في الفرع بدليل أنه لو عدم منه لا نقلب الفرع أصلا ولو وجد في الأصل لا نقلب الأصل فرعا فدل أنه لا فارق بينهما إلا الدين لكن الدين لا يصح أن يكون مانعا من الزكاة إذ لو منع من زكاة العين لمنع من زكاة الحرث والماشية، وإذا ثبت أن الدين غير مانع ولا فارق غيره وجب الاشتراك في كل ما سواه وأن العلة الموجودة في الأصل من جملة ما سواه فوجب الاشتراك فيها.

ش: يمكن أن يكون هذا الإلغاء جاريا على الطريقة الثانية في إلغاء الفارق، لأن الحكم وهو وجوب الزكاة إما أن يكون محله القدر المشترك وهو مطلق كونه مالك النصاب، وإما أن يكون محله القدر الذي حصل به الامتياز هو خصوص الخالي عن الدين، وهذا الثاني باطل لأنه لو كان الخلو عن الدين جزءًا من محل الحكم لما وجبت الزكاة على مالك النصاب من الحرث والماشية إذا كان عليهما دين، فتعين أن يكون محل الحكم هو القدر المشترك بين الفرع والأصل هو ملك النصاب.

ص: ومثاله أيضا إذا استولى الكفار على أموال المسلمين، فالشافعية يقولون لا يملكونها والحنفية يقولون إنهم يملكونها.

ش: هذا الخلاف إنما هو في مال أحرزوه بدارهم، وأما الأموال التي استولوا عليها ولم ينقلوها إلى بلدهم فإنهم لا يملكونها اتفاقا.

وتظهر ثمرة الخلاف: إذا أسلم الكافر فهل يتقرر ملكه على ما استولى عليه أم لا؟ وكذلك إذا قدموا بها إلى بلاد الإسلام ليبيعوها فهل يجوز لمسلم شراؤها منهم أم لا؟

ص: وعند أصحابنا أن استيلاءهم يفيد شبهة الملك لا حقيقته.

ش: إذا قدم الكافر إلى بلاد المسلمين بالسلع التي استولى عليها ليبيعها منهم فإن أهل المذهب قالوا: يكره لغير مالك تلك السلع أن يشتريها منهم ابتداء، فإن اشتراها فاتت على مالكها، وكذلك إذا قدموا بها ووهبوها لمسلم، فإنها تفوت بالهبة، وهذا يدل أن الاستيلاء يفيد شبهة الملك لا حقيقته، لأنه لو لم يفيد شبهة الملك لما فات بالهبة والبيع، ولو أفاد حقيقة الملك لجاز ابتداء هبته وبيعه، وقد أشار لذلك خليل في مختصر بقوله: «كره لغير المالك اشتراء سلعه وفاتت به وبهبتهم لها».

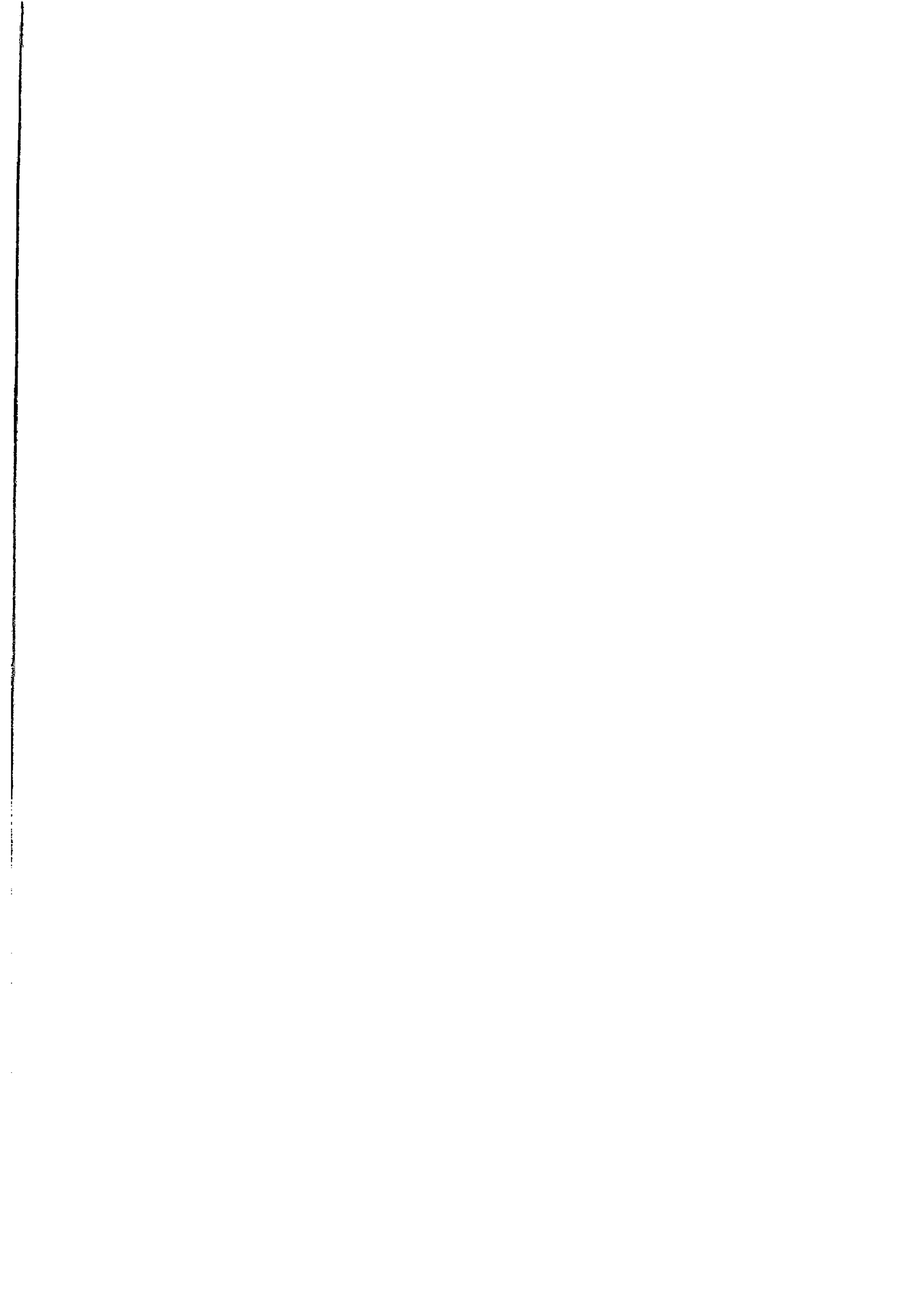
ص: فتقول الشافعية: أجمعنا أن الغاصب لا يملك ما استولى عليه بالعدوان فكذلك الكافر لا يملك ما استولى عليه وأن لا فارق بينهما إلا الكفر في الفرع والإسلام في الأصل لكن الإسلام لا يصح أن يكون مانعا من الملك، والكفر لا يصلح أن يكون مقتضيا للملك، فوجب انتفاء سبب الملك في حق المسلم الغاصب وفي حق الكافر المستولي فانتفى الملك.

ش: فرق الحنفية بين الكافر والغاصب بأن استيلاء الكافر ورد على مال مباح، لأنّ العصمة في المال إنما ثبتت على منافاة الدليل، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ فإنه يقتضي إباحة الأموال وعدم العصمة لكنها ثبتت لضرورة تمكن المالك من الانتفاع، فإذا زالت المكنة بالاستيلاء وتباين الدارين عاد مباحا كما كان. اهـ، قاله ابن عابدين في رد المختار.

وقد بنى الزنجاني في كتاب تخريج الفروع على الأصول الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في تكليف الكفار بالفروع.

فإن قلنا: هم مكلفون بها لم يملكوها، لأن من الفروع تحريم أخذ مالا لغير بالقهر، والمأخوذ بسبب حرام لا يملك، وهم قد أخذوا أموالا لمسلمين بهذا السبب المحرم، وتحريمه ثابت في حقهم فلا يملكونها به.

وإن قلنا: ليسوا مكلفين بالفروع ملكوا الأموال بالقهر لأن التحريم غير ثابت في حقهم فيكون أخذهم لها مباحا بالنسبة إليهم.



قياس العلة

ص: القسم الثاني: قياس العلة وهو قياس المعنى، وقياس الشبه.

ش: قياس العلة قد يطلقونه على ما يشمل قياس الشبه كما في هذا التقسيم، ومن هذا الإطلاق قوله في المراقي:

وما بـذات عـلـة قـد جمعا فـيـه فـقـيسَ عـلة قـد سمعا

وقد يطلقونه على ما يقابل قياس الشبه، فيقولون لا يجوز العدول إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة إجماعا، ومن هذا الإطلاق قوله في المراقي:

وحـيثما أمكـن قـيس الـعلة فـتركـه بالاتـفـاق أثـبـت

ص: وقد تقدمت أمثلتها في مسالك العلة.

ش: **قياس المعنى**: هو ما ثبت بمسلك المناسبة، وقد تقدم تقسيمه إلى مؤثر وملائم ومرسل وغريب.

وقياس الشبه تقدم أنه يكون في فرع يتجاذبه أصلان فيلحق بأقواهما شبها، ولهذا قالوا: قياس المعنى تحقيق وقياس الشبه تقريب وقياس الطرد تحكم، وجل أقيسة الفقهاء ترجع إلى قياس الشبه.

قياس الدلالة:

ص: القسم الثالث: قياس الدلالة.

اعلم أن قياس الدلالة هو الذي لا يجمع فيه بعين العلة بل بما يدل عليها مما يلزم من الاشتراك فيه الاشتراك في عين العلة.

ش: خصوه باسم قياس دلالة لأنه يدل ولا يقتضي، بخلاف قياس العلة فإنه يدل ويقتضي.

قال الأبياري: **قياس الدلالة:** وهو أن يستدل بالحكم على المعنى أو بالموجب على الموجب أو بالأثر على المؤثر أو بالنتيجة على منتجها أو بالشيء على نظيره، وهذه الجهات مشتركة في أنه وقع الاعتماد على أمر لا يقتضي بل يدل، وقياس العلة أيضا فيه دلالة ولكن فيه أمر أخص وهو الاقتضاء، فعبر عنه بالخاصية التي يمتاز بها عن غيره ولم يعبر عنه بما يقع فيه الاشتراك، فكل ما يقتضي يدل، وليس كل ما يدل يقتضي، فإن العالم يدل على الصانع ولا يقتضيه. اهـ

ص: **وهو عند بعض الأصوليين من قبيل الاستدلال فلنؤخره إليه.**

ش: عرف بعض الأصوليين الاستدلال بأنه دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياس علة، فيدخل على هذا التعريف قياس الدلالة لأن فيه الاستدلال بوجود أحد المتلازمين على وجود الآخر ولهذا سمي قياس التلازم.

وأما من عرف الاستدلال بأنه دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا فلا يدخل.

الاعتراضات

ص: خاتمة: اعلم أن الاعتراض على القياس إما بمنع الجمع في الأصل، وإما بمنع وجود الوصف في الأصل، وإما بمنع كونه علة، وإما بمعارضته بوصف آخر في الأصل يصلح أن يكون علة، وإما بمنع وجوده في الفرع، وإما بمعارضته بوصف آخر يقتضي نقيض الحكم، فهذه ستة اعتراضات، وبيان الاعتراضات فيها أن من سلّم الحكم في الأصل ووجود الوصف المدّعى كونه علة وكون ذلك الوصف علة بانفراده وأنه موجود في الفرع وأنه سالم عن معارض يقتضي نقيضه في الفرع فقد سلّم القياس فدل ذلك على أنه لا يقع الاعتراض إلا من أحد هذه الوجوه.

ش: كل ما يورده المعترض على كلام المستدل يسمى (اعتراضا) لأنه اعترض لكلامه ومنعه من الجريان، وهو عبارة عن هدم قاعدة المستدل، وقد أعرض الغزالي عن ذكر الاعتراضات في أصول الفقه لأنه يرى أن موضع ذكرها علم الجدل، وذكرها جمهور الأصوليين لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء، ولهذا أكثر قوم من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية لأنها من مواده ومكملاته.

منع حكم الأصل:

ص: الاعتراض الأول: منع الحكم في الأصل.

ومثاله: احتجاج الشافعية وبعض أصحابنا على أن الخنزير يغسل الإناء من ولوغه سبعا قياسا على الكلب فيمنع الحنفية الحكم وهو غسل الإناء من ولوغ الكلب في الأصل سبعا،

والأصل عند الشافعية وأصحابنا إثبات الحكم في الأصل بالنص، وهو قوله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا».

ش: اختلف هل ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل أم لا، فقيل ينقطع لأنا لو مكناه من الكلام على الأصل وإثباته بالدليل، لانتشر الكلام وانتقل إلى مسألة أخرى، والأصح أنه لا ينقطع لأن حكم الأصل أحد أركان القياس، فإذا امتنع كان له إثباته بالدليل كغيره من أركانه، وعليه فإن الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا لهم أن يجيبوا عن منع الحنفية بإثبات حكم الأصل بدليله وهو قوله ﷺ «إذا ولغ الكلب» الحديث.

تنبيه:

اختلف قول مالك في غسل الإناء من ولوغ الخنزير فيه، فعنه فيه روايتان: إحداهما أنه لا يغسل، والثانية أنه يغسل سبعا قياسا على الكلب، وهي رواية مطرف عنه. اهـ

منع وجود الوصف في الأصل:

ص: الاعتراض الثاني: منع وجود الوصف في الأصل.

ش: لما كان النظر في علة الأصل متفرعا عن حكم الأصل أخره عن الاعتراض على حكم الأصل لأن المعترض يقول: لا أسلم لك حكم الأصل، سلمت لك حكم الأصل لكن لا أسلم وجود الوصف في الأصل، وسيأتي بيان جوابه إن شاء الله.

ص: ومثاله احتجاج الشافعية ومن وافقهم من أصحابنا على أن الترتيب واجب في الوضوء بقولهم عبادة يبطلها الحدث فكان الترتيب فيها واجبا قياسا على الصلاة.

ش: هذا ليس قياس علة لأن البطلان بالحدث لا مناسبة بينه وبين وجوب الترتيب، وإنما هو من قياس الشبه لأن الوضوء لما أشبه الصلاة في الحكم أي في البطلان بالحدث ألحق به في وجوب الترتيب، والقائل بوجوب الترتيب من أهل المذهب هو ابن حبيب، وقد رواه أيضا ابن زياد عن مالك.

ص: فتقول الحنفية ومن وافقهم من أصحابنا لا نسلم وجود الوصف الذي هو الحدث في الأصل الذي هو الصلاة لأن الحدث عندنا لا يبطل الصلاة وإنما يبطل الطهارة، وببطلان الطهارة تبطل الصلاة.

ش: شرط بطلان الصلاة ببطلان الطهارة عندهم أن يمكث قدر ركن، ولم ينصرف من مكانه، فإن انصرف لم تبطل صلاته بدليل أنه يجوز له البناء.

قال ابن الهمام في فتح القدير: فإن مكث مكانه قدر ركن فسدت إلا إذا أحدث بالنوم فمكث ساعة ثم انتبه فإنه يبني. اهـ.

ص: والجواب عند الأولين إثبات أن الصلاة يبطلها الحدث.

ش: الجواب عن هذا الاعتراض يكون بذكر ما يدل على وجود الوصف في الأصل من العقل أو الحس أو الشرع على حسب حال الوصف في كل مسألة، وهو هنا بإثبات بطلان الصلاة الحدث.

ص: فإن من لم يجد ماء ولا ترابا إذا صلى وأحدث في أثناء صلاته بطلت صلاته، وليس ثَمّ طهارة يبطلها الحدث.

ش: رجح ابن مرزوق في جواب منقول في المعيار صحة الصلاة في هذا الفرع لأن الحدث لم يمنعه من ابتداء الصلاة فلا يمنعه من دوامها قائلا: وهذا الفرع لم أره إلا للشريف الفاضل التلمساني في جزء له لطيف في أصول الفقه، ولعله نقله من كتب الشافعية أو الحنفية والذي حكى عنهم فساد الصلاة فانظروا ذلك. اهـ

وقد اقتصر الحطاب على الصحة ونصه: تنبيه: إذا قلنا: يصلي إذا لم يجد الماء والتراب فلا تبطل هذه الصلاة بسبق الحدث ولا بغلبته لأنه لم يرفع الحدث بطهور، وأما تعمده لذلك فهو رفض للصلاة بخلاف الأول. اهـ

والذي ترجاه ابن مرزوق تحقق عن الشافعية فإنهم نصوا على هذا الفرع في كتبهم، قال النووي في المجموع: قال أصحابنا ولو أحدث في هذه الصلاة أو تكلم بطلت بلا خلاف. اهـ

قال الشيخ زكرياء الأنصاري في أسنى المطالب: قال الأسنوي في ألغازه: لو سبق الحدث فاقد الطهورين، فالمتجه أنه لا يؤثر شيئا لانتفاء التلاعب وانتفاء الفائدة قال شيخنا: ظاهر كلام الأصحاب يخالفه. اهـ

وأما الحنفية فلم أطلع على حكم هذا الفرع في كتبهم، لكن يؤخذ من ظاهر مذهبهم أن الحدث لا يبطل صلاة فاقد الطهورين لأن صلاته صورية وليست حقيقية فلا تجب النية فيها ولا تجب القراءة.

قال ابن عابدين في الرد المختار: فاقد الطهورين يؤخر عند الإمام ويتشبه عندهما والمتشبه غير مصل. اهـ

وقال أيضا: ولا يقرأ كما في أبي السعود، سواء كان حدثه أصغر أو أكبر. اهـ، قلت: وظاهره أنه لاينوي أيضا لأنه تشبه لا صلاة حقيقية، تأمل. اهـ

ص: **وعند الحنفية أن من سبقه الحدث توضأ وبنى على صلاته كما يبني في الرعاف عندنا.**

ش: قالوا: القياس يقتضي القطع لكن دلالة النص تقتضي البناء ففي الحديث: «من قاء أو رعف وهو في الصلاة فلينصرف وليتوضأ، وليبن على ما مضى من صلاته».

قال السرخسي في أصوله: من سبقه الحدث في خلال الصلاة بأي وجه سبقه فإنه يتوضأ ويبني على صلاته بالنص وذلك حكم معدول به عن القياس وإنما ورد النص في القيء والرعاف ثم جعل ذلك ورودا في سائر الأحداث الموجبة للوضوء. اهـ

ص: **ولو أحدث مختارا بعد أن سبقه الحدث وقبل أن يتوضأ بطلت صلاته ولم يبن عليها فدل ذلك على أن الحدث يبطل الصلاة نفسها.**

ش: الحنفية يوافقون الجمهور على أن من تعمد الحدث ابتداءً أو بعد أن سبقه الحدث فصلاته باطلة، ولا يجوز له البناء، وفرقوا بين سبق الحدث وعمده أن سبق الحدث مما يبتلى به الإنسان فلو جعل مانعا من البناء لأدى إلى الحرج، ولا حرج في الحدث العمد لأنه لا يكثر وجوده.

منع كون الوصف علة:

ص: الاعتراض الثالث: منع كون الوصف علة.

ش: من القوادح على الأصح منع المعترض كون الوصف الذي علل به المستدل علة، وإنما قبله الأصوليون قادحا مخافة أن يستدل المستدل بما شاء من الأوصاف، إذ لو لم يقبل لصح أن يتمسك المستدل بكل وصف طردي وذلك يؤدي إلى اللعب بالقياس، وإلى هذا القادح أشار في المراقي:

ومنع علية ما يعلل ... به وقدحه هو المعول

ص: ومثاله احتجاج الحنفية على أن المعتقة تحت الحر لها الخيار كالمعتقة تحت العبد فيقول أصحابنا لا نسلم أن ملكها لنفسها بالعتق هو العلة في خيارها، والجواب عند الحنفية: النص وهو قوله ﷺ: «ملكت نفسك فاختاري» والنص مسلك من مسالك العلة.

ش: جواب منع كون الوصف علة: أن يثبت المستدل علية الوصف بأحد مسالك العلة من إجماع أو نص أو مناسبة أو غير ذلك مما تقدم، وقد بين الحنفية بمسلك النص أن علة خيار الأمة هو ملك لنفسها وليس علة تخييرها نقص زوجها لعدم حريته كما قال المالكية.

ص: وبالجملة فهذا من أعظم الاعتراضات.

ش: يعني أن منع العلية من أعظم الأسئلة الواردة على القياس، لعمومه في كل ما يدّعى عليته ولاتساع طرق إثبات العلة وتشعبها، وقد سماه الجدليون المطالبة بتصحيح العلة بل إذا أطلق في عرفهم المطالبة لم يفهم سواه ومتى أريد غيره ذكر مقيدا.

ص: وتتفرع منه أسئلة كثيرة.

ش: كل مسلك تمسك به المستدل فإن للمعترض أن يورد على ذلك المسلك ما يليق به من الأسئلة المخصوصة به فلو بين المستدل مثلا أن مسلكه الإجماع

أورد عليه أسئلة تختص بالإجماع كأن يقول لا أسلم وجود الإجماع لأن فلانا وفلانا خالفوا في ذلك أو يطعن في السند بأن نقله فلان وهو ضعيف.

وإن بين أن مسلكه في إثبات علية الوصف هو ظاهر الكتاب فإن المعترض يورد عليه أسئلة تختص به كالإجمال والتأويل.

وإن بين أن مسلكه في إثبات علية الوصف هو ظاهر السنة أورد عليه الطعن في السند، بأن يقول: هذا الخبر مرسل، أو ضعيف، وقد تقدم بعض هذه الاعتراضات في أول الكتاب.

ص: **وهي عشرة أوجه، وهي مشروحة في المطولات.**

ش: يعني أن الاعتراضات على القياس تبلغ عشرة، وقيل ثلاثين، والصحيح أن هذه الثلاثين تعود إلى عشرة وهي: فساد الوضع، وفساد الاعتبار، وعدم التأثير، والقول بالموجب، والنقض، والقلب، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والمعارضة، وقد فصل المصنف في ثلاثة منها: المنع والمطالبة والمعارضة في الأصل وأشار إلى الرابع وهو النقض في باب العلة.

المعارضة بالأصل وهو نوعان:

ص: **الاعتراض الرابع: المعارضة في الأصل وهو على قسمين: معارضة بوصف يصلح كونه علة مستقلة ومعارضة بوصف يصح أن يكون جزء علة.**

ش: معنى هذا أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضيا آخر للحكم غير ما ذكره المستدل وحينئذ لا يتعين أن يكون ما ذكره المستدل علة للحكم، بل يحتمل أن يكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علته الوصف الذي ذكره المعترض، أي الذي بينه في الأصل، ويحتمل أن يكون علته الوصفان جميعا الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض، وهذا الاحتمال الثالث أظهر الاحتمالات، وهو أن يكون علة الحكم الوصفين جميعا لأن

المألوف من الشرع بالاستقراء هو مراعاة المصالح كلها، وإذا كان الوصفان جميعا مناسبين بحيث تتوقع المصلحة عقيبهما كما ذكر في تعريف المناسب، فالظاهر من الشرع تعليق الحكم عليهما تحصيلا لمصلحتهما إذ ذلك هو المألوف من تصرف العقلاء، والشرع لا يخرج عنه، وذلك كمن أعطى قريبا له فقيرا احتمل أنه أعطاه لقرابته، واحتمل أنه أعطاه لفقره، واحتمل أنه أعطاه لفقره وقرابته جميعا جمعا بين الصدقة والصلة، وهذا أظهر الاحتمالات لمناسبتهما جميعا للعطاء، وإذا دار الأمر بين الاحتمالات المذكورة كان التعليل بما ذكره المستدل ترجيحا من غير مرجح بل تعليلا بالمرجوح، لأن ما ذكره يصح على تقدير واحد من ثلاثة تقادير، ويبطل على تقديرين منها، ووقوع اثنين من ثلاثة أرجح وأظهر من وقوع واحد منها. اهـ، قاله الطوفي في شرح الروضة.

ص: **فأما الأول فمثاله قول الشافعية في جريان الربا في التفاح مطعوم فوجب أن يكون فيه الربا قياسا على البّر، فيقول أصحابنا: لا نسلم أن الطعم هو العلة، فإن القوت وصف يصلح أن يكون علة مستقلة وهو غير موجود في التفاح.**

ش: المعترض يكفيه في تقرير المعارضة بيان مطلق تعارض الاحتمالات المذكورة أي ثبوت الحكم لما علل به المستدل أو لما أبداه هو أو لمجموع الوصفين، سواء كانت الاحتمالات متساوية أو بعضها راجحا وبعضها مرجوحا، ولما كان أصحابنا معترضين كفاهم أن يبينوا أن القوت وصف صالح للتعليل بالاستقلال فيحتمل أن يكون هو العلة فلا يجري حكم الربا في التفاح.

وأما المستدل فلا يقبل منه فيدفع المعارضة إلا أن يبين أن الوصف الذي علل به مستقل بثبوت الحكم بحيث لا يتوقف ثبوته على وصفا لمعترض ولا غيره، والفرق في ذلك بين المعترض والمستدل: هو أن المستدل مدّ ع لاستقلال ما ذكره بثبوت الحكم، والمعترض منكر لذلك، والمنكر يكفيه مطلق الإنكار، والمدّعي لابد له من بينة وحجة يثبت بمثلها دعواه ولما كان أصحاب الشافعي مستدلين وجب عليهم أن يبينوا استقلال الطعمية بالعلية.

ص: والجواب عند الشافعية أن يبينوا كون الطعم علة مستقلة بقوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام» غير متعرضين للتعميم فيه.

ش: قال ابن كثير في تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب: ليس هو في شيء من الكتب بهذه الصيغة، وأقرب ما رأيت إلى ذلك ما رواه مسلم عن معمر بن عبد الله قال: "كنت أسمع النبي ﷺ يقول: «الطعام بالطعام مثلا بمثل» وكان أكثر طعامنا يومئذ الشعير.

ص: بل بما اشتمل عليه النص من الإيماء إلى العلة.

ش: يعني أن ترتيب الحكم أي منع الربا على الوصف، وهو الطعام يشعر أن الطعمية هي العلة، فإن تعرض للتعميم فقال: فتثبت ربوية كل مطعوم فقد خرج عما نحن فيه من القياس إلى الاستدلال بالنص.

ص: وأما الثاني فمثاله: احتجاج أصحابنا في وجوب القتل بالمثقل بأنه قتل عمد عدوان فيجب فيه القصاص قياسا على القتل بالمحدد فتقول الحنفية لا نسلم أن القتل العمد العدوان مستقل بالعلة حتى ينضاف إليه كون المقتول به جارحا، والجواب عند أصحابنا أن القتل العمد مناسب للحكم ومفض إلى الحكمة المقصودة منه وهو الزجر فوجب أن يكون مستقلا بالاعتبار.

ش: بين أصحابنا استقلال الوصف الذي ذكروه بكونه مناسبا مفضيا إلى مقصود الشارع وهو المحافظة على قاعدة الدماء.

قال الأبياري في شرح البرهان: حفظ الدماء أظهر معاني الشريعة، فلذلك وقعت قاعدة القصاص في أعلى درجات المناسبات، فنفي القصاص في المثقل يفسد قاعدة الدماء التي هي أهم قواعد الشريعة وأحقها بالحفظ والرعاية. اهـ

وقد قسم الأصوليون المناسب بحسب إفضائه إلى المقصود إلى أربعة أقسام:

- **أن يكون قطعيا:** كجواز البيع لأجل الاحتياج إلى المعاوضة، فإنه يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقينا في الجملة.

- **أن يكون ظنيا**: أي يكون ثبوت المقصود أرجح كالقصاص لأجل القتل العمد العدوان من مكافئ فإنه يحصل المقصود من شرع حكمه وهو الزجر عن القتل ظنا فإن الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه لأن الغالب من حال العاقل أنه إذا علم أنه متى قتل قُتل كف عن القتل.
- **أن يكون شكا**: بأن يكون ثبوت المقصود وانتفاؤه على حد سواء كحد الخمر لأجل الاسكار فإن حصول المقصود من شرع حكمه وهو الزجر عن شربها وانتفاؤه متساويان لتساوي الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر للناظر.
- أن يكون وهميا: بأن يكون انتفاؤه أرجح كنكاح الآيس لقصد النسل.

فإذا علمت ذلك فإن الأول والثاني يعلل بهما اتفاقا والثالث والرابع يعلل بهما على الراجح.

وإلى هذا أشار في المراقي:

ويحصل القصد بشرع الحكم	**شكا وظنا وكذا بالجزم**
وقد يكون النفي فيه أرجحا	**كآيس لقصد نسل نكحا**
بالطرفين في الأصح عللوا	**فقصر مترف عليه ينقل**

منع وجود الوصف في الفرع:

ص: **الاعتراض الخامس: منع وجود الوصف في الفرع.**

ش: في الأصل ثلاثة ممنوعات قدمها مفصلا، وأما الفرع ففيه منع واحد وهو منع وجود علة الأصل أي المقيس عليه في الفرع، وقد أشار إليه في المراقي:

من القوادح كما في النقل	**منع وجود علة للأصل**

ص: **ومثاله احتجاج أصحابنا على أن الإجارة على الحج عن الميت جائزة بأن الحج فعل يجوز أن يفعله عن الغير فجازت فيه الإجارة قياسا على الخياطة.**

ش: يجوز على الأصح أن يكون الحكم الشرعي علة لحكم آخر لأن أحد الحكمين قد يكون دائرا مع الآخر وجودا وعدما، ومن ذلك ما احتج به أصحابنا فإنهم عللوا جواز الإجازة في الحج بجواز النيابة فيه، وقد ذهب أهل السنة إلى أن المأمور يجوز له أن ينيب غيره فيما كلف به، ماليا كان كالزكاة، أو بدنيا كالحج، إلا لمانع من الحكمة كالصلاة، لأن المقصود بها من الخضوع والإنابة لله لا يحصل بالنيابة.

وقالت المعتزلة: لا يستناب في البدني، لأن الأمر به لقهر النفس، إلا لضرورة كما في الحج، فأهل السنة يشترطون عدم المانع، فإذا انتفى جازت النيابة ولو دون ضرورة، وأهل المعتزلة يشترطون الضرورة، قال في المراقي:

أنب إذا ما سر حكم قد جرى ... بها كسد خلة للفقراء

ص: **فيقول أصحاب أبي حنيفة لا نسلم وجود الوصف الذي هو جواز فعله عن الغير في الفرع الذي هو الحج فإنه لا يجوز عندنا أن يحج عن الغير.**

ش: ظاهره أن الحنفية يمنعون فعله عن الغير على الإطلاق، والمعلوم من مذهبهم هو جواز النيابة في النفل مطلقا وفي الفرض عند العجز.

قال برهان الدين الحنفي في الهداية: والعبادات أنواع: مالية محضة كالزكاة، وبدنية محضة كالصلاة، ومركبة منهما كالحج، والنيابة تجري في النوع الأول في حالتي الاختيار والضرورة لحصول المقصود بفعل النائب، ولا تجري في النوع الثاني بحال لأن المقصود وهو إتعاب النفس لا يحصل به، وتجري في النوع الثالث عند العجز للمعنى الثاني وهو المشقة بتنقيص المال، ولا تجري عند القدرة لعدم إتعاب النفس، والشرط العجز الدائم إلى وقت الموت لأن الحج فرض العمر، وفي الحج النفل تجوز الإنابة حالة القدرة لأن باب النفل أوسع، ثم ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الأخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية فإنه -ﷺ- قال فيه: «حجي عن أبيك واعتمري». اهـ

قلت: فعلى هذا لا يظهر خلاف بينا وبين الحنفية في مسألة النيابة لأنهم لم يمنعوا إلا استنابة القادر في الفرض وهذا أمر متفق عليه.

قال في مواهب الجليل: قال في الطراز: أرباب المذاهب متفقون على أن الصحيح القادر على الحج ليس له أن يستنيب في مرضه، واختلف في تطوعه فالمذهب: أنه يكره، ولو وقع صحت الإجارة. اهـ

نعم منعت الحنفية الإجارة عليه، لكن لمدرك آخر وهو أن كل عبادة لا مدخل فيها للكافر فلا يجوز الاستئجار عليها.

قال في تبيين الحقائق: قال الكرماني -رحمه الله-: ثم عندنا المحرم الذي يحج عن الميت أو عن غيره من العاجزين على ما ذكرنا في الفصول المتقدمة يحج عنه بنفقة وسط من غير تقتير ولا إسراف، ذاهبا وجائيا راكبا غير ماش من غير اشتراط الأجرة على الصحيح كذا ذكر الطحاوي حتى لو استأجر رجلا للحج عنه ففعل لا تجوز الإجارة عندنا، وعند أحمد للأجير نفقة مثله، ويقع الحج عن الحاج دون الآمر كذا نص في شرح الكافي، والأصل عندنا أن كل عبادة لا مدخل للكافر أصلا فيها كالصلاة والصوم والزكاة والحج لا يجوز الاستئجار عليها، وكل عبادة للكافر فيها مدخل كعمارة الربط والمشاهد والطرق والمقابر وشد الثغور ونحوها يجوز الاستئجار عليها، وقال الشافعي ومالك: تصح الإجارة على الحج ويستحق الأجرة ويقع الحج عن المستأجر اعتبارا لسائر العقود. اهـ

ص: **والجواب عند أصحابنا: إثبات وجود الوصف في الفرع بما روى أنه ﷺ سمع أعرابيا يقول: لبيك اللهم عن شبرمة فقال ﷺ: «أحججت عن نفسك» قال: لا قال: «حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة».**

ش: رواه أبو داود وابن ماجه والدارقطني، كما ذكر ذلك ابن حجر في التلخيص، وقد اختلف في رفعه ووقفه.

قال ابن عبد البر من أبى القول بهذا الحديث علله بأنه قد روي هذا الحديث موقوفا على ابن عباس أنه سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة، الحديث لم يذكر فيه النبي ﷺ، والذي يقبله يحتج بأن الذي رفعه حافظ قد حفظ ما فسر عنه غيره فوجب قبول زيادته. اهـ

والذي احتج به هو الشافعي وأحمد فقد احتجا به على أن الصرورة لا يحج عن غيره حتى يحج عن نفسه.

وأجاز أبو حنيفة أن يحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه، وكرهه مالك.

المعارضة في الفرع:

ص: الاعتراض السادس: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض الحكم.

ش: تقدم أن المعارضة في الأصل تكون بإبداء وصف مناسب مختص بالأصل، وأما المعارضة في الفرع فتكون بإبداء وصف في الفرع مانع للحكم فيه أو مانع للسببية، والأكثر من الأصوليين يسمون الجميع قادح الفرق وذهب بعضهم إلى أن الفرق هو مجموع الأمرين من إبداء خصوصية في الأصل لا توجد في الفرع، وإبداء مانع في الفرع لا يوجد في الأصل، لأنه أدل على الفرق، فإن وجدت إحدى المعارضتين فقط فليس بفرق قادح، وإلى هذا أشار في المراقي:

والفرق بين الفرع والأصل قدح إبداء مختص بالأصل قد صلح
أو مانع في الفرع، والجمع يرى إلا فلا فرق أناس كبرا

ص: ومثاله: احتجاج الشافعية على أن المديان تجب عليه الزكاة بالقياس على غير المديان بجامع ملك النصاب، فيقول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة عارضنا في الفرع معارض وهو الدين فوجب ألا يثبت الحكم الذي هو وجوب الزكاة لأجل تعلق حق الغرماء بالمال.

ش: الدين مانع من السبب لأنه يقتضي افتقار المديان إلى ما يؤدي به دينه، وقد تعين فيما بيده من النصاب فحين تعلقت به حقوق الغرماء انتفت حكمة وجود النصاب، وهي الغنى الذي هو علة وجوب الزكاة.

ص: والجواب عند أصحاب الشافعي أن الدين لا يصلح أن يكون معارضا لأنه متعلق بالذمة لا بعين المال بدليل أنه لو هلك المال بسببه أو بغير سببه لم يسقط الدين، وأما الزكاة فهي متعلقة بعين المال.

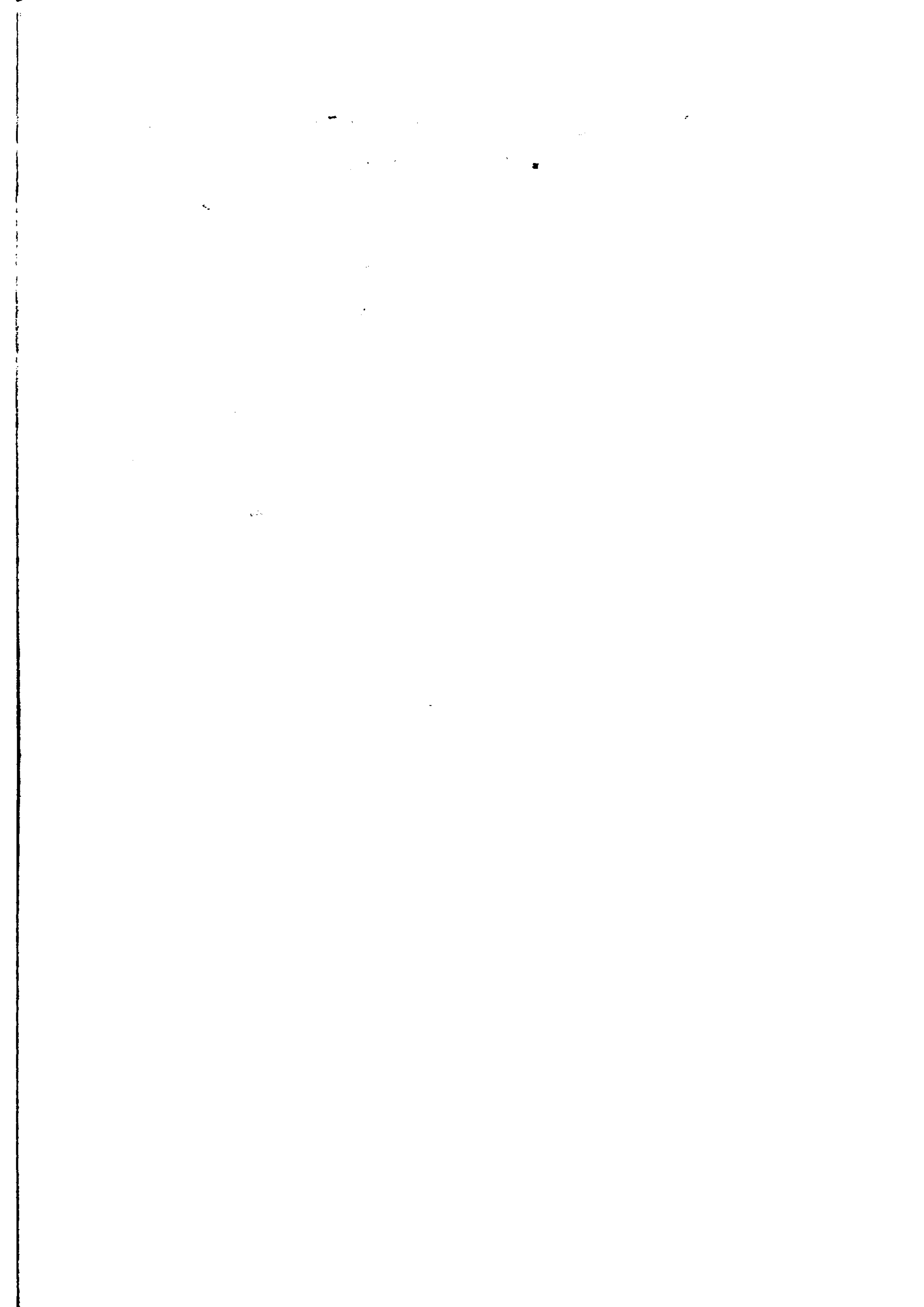
ش: يبنى على وجوبها في عين المال ألا يكون ما في الذمة مانعا منها، كالعبد إذا جنى وفي ذمة سيده دين يحيط بثمنه فإن الدين لا يكون مانعا من وجوب الأرش في رقبته.

ص: لا بالذمة.

ش: ظاهره أنه يبني على وجوبها في الذمة أن يكون الدين مانعا منها، وقد صرح الماوردي بخلافه فإنه قال في الحاوي: لا تخلو الزكاة من أن تكون واجبة في الذمة أو في العين، فإن وجبت الزكاة في الذمة لم يكن ما ثبت من الدين أولا في الذمة مانعا منها، كالدين إذا ثبت في الذمة لزيد لم يكن مانعا من ثبوت دين آخر في الذمة لعمر. اهـ

بدليل: أنه لو هلك المال بغير سببه لسقطت الزكاة فهذا تمام الكلام في قياس الطرد.

إذا تلف النصاب قبل التمكن من الأداء فإنه لا يضمن نصيب الفقراء، ولا ينتقل الواجب إلى الذمة.



قياس العكس

ص: الباب الثاني: في قياس العكس

اعلم أن قياس العكس هو إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لافتراقهما في العلة.

ش: هذا تعريف أبي الحسين البصري في المعتمد والآمدي في الأحكام، وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط عن الأصفهاني أنه قال: إنه غير جامع، لأنه من جملة أنواع العكس الملازمة الثابتة بين الشيئين الملزوم نقيض المطلوب، واللازم منتف. والدليل على الملازمة القياس. اهـ

وقد رد القرافي قياس العكس إلى هذا النوع، فقال في نفائس الأصول: أما الشيء الذي سميتموه بقياس العكس فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإنا نقول: لو لم يكن الصوم شرطا في صحة الاعتكاف لما صار شرطا له بالنذر لكنه يصير شرطا له بالنذر فهو شرط له مطلقا فهذا تمسك بنظم التلازم، واستثناء نقيض اللازم لإنتاج نقيض الملزوم ثم إنا نثبت المقدمة الشرطية بالقياس وهو أن ما لا يكون شرطا للشيء في نفسه لم يصر شرطا له بالنذر؛ كما في الصلاة. اهـ

فتخلص من هذا أن قياس العكس مشتمل على تلازم، وعلى قياس لبيان الملازمة، وسيأتي توضيح ذلك في الأمثلة الآتية.

ص: ولنضرب له أمثلة ليستبين بها:

المثال الأول: احتجاج أصحابنا على أن الوضوء لا يجب من كثرة القيء فإنه لما يجب الوضوء من قليله لم يجب من كثيره عكسه البول لما وجب الوضوء من قليله وجب من كثيره، وذلك أن أصحابنا يذهبون إلى سقوط الوضوء من كثير القيء، والحنفية يذهبون إلى وجوب الوضوء من كثيره فيقيس أصحابنا كثير القيء على كثير البول في الافتراق في الحكم، ويستدلون على افتراقهما في الحكم بافتراقهما في العلة فإذا نوزعوا في افتراقهما في العلة احتجوا عليه بافتراقهما في الحكم عند العلة إذ اتفق الفريقان على سقوط الوضوء من قليل القيء ووجوبه من قليل البول.

ش: الأصل هو البول، والفرع هو القيء، والحكم في الأصل هو وجوب الوضوء من كثيره، والعلة وجوب الوضوء من قليله، والحكم المطلوب إثباته في الفرع هو عدم وجوب الوضوء من كثيره، والعلة عدم وجوب الوضوء من قليله فافترقا حكما وعلة، فأما في الحكم فلأن الأصل يجب منه الوضوء، والفرع لا يجب منه، وأما الافتراق في العلة فلأن العلة في الأصل وجوب الوضوء من قليله، وفي الفرع عكسه، وهو عدم وجوب الوضوء من قليله.

فإذا أردنا بيانه بنظم التلازم التي ذكر القرافي وغيره أن قياس العكس راجع إليه فنقول: لو وجب الوضوء من كثير القيء لوجب من قليله واللازم منتف، ودعوى الملازمة لابد من بيانها بالدليل، فنبينها بالقياس على البول والمقصود من هذا القياس هو إلغاء الفارق بين قليل القيء وكثيره إذ الشارع لم يفرق في البول بين قليله وكثيره.

ص: وقد يحتج الحنفية على الشافعية بمثل هذا الدليل في أن النوم لا يوجب الوضوء خلافا للشافعية فإنه عندهم حدث بنفسه على بعض الطرق، ومظنة للحدث عندهم على طريقة أخرى، فتقول الحنفية على الطريقة الأولى لما لم يجب الوضوء من قليل النوم لم يجب من كثيره، عكسه البول لما وجب من قليله وجب من كثيره.

ش: الأصل هو البول، والفرع هو النوم، والحكم في الأصل هو وجوب الوضوء من كثيره، وعلته وجوب الوضوء من قليله، والحكم المطلوب إثباته في الفرع

هو عدم وجوب الوضوء من كثيره، وعلته عدم وجوب الوضوء من قليله فافترقا حكما وعلة.

وإنما خص قياس العكس بالطريقة الأولى عن الشافعية لأن النوم حدث كالبول، والأحداث يجب الوضوء من قليلها وكثيرها، وأما على الطريقة الثانية فإنه مظنة للحدث، والذي يكون مظنة إنما هو كثيره لا خفيفه.

ص: المثال الثاني: احتجاج أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة على أن الصوم شرط في صحة الاعتكاف بقولهم لما وجب الصوم عليه إذا نذر أن يعتكف صائما وجب عليه الصوم إذا لم ينذر عكسه الصلاة لم تجب عليه بالنذر لم تجب عليه إذا لم ينذر وتقريره كالأول.

ش: الأصل هو الصلاة، والفرع: هو الصوم، والحكم في الأصل: عدم كونها شـرطا في صحـة الاعتكاف، والعلة فيه: كونها غير واجبة بالنذر، والحكم الثابت في الفرع: كون الصوم شرطا في صحة الاعتكاف، والعلة فيه: وجوبه بالنذر، فافترقا حكما وعلة.

ص: المثال الثالث: احتجاج الحنفية على عدم وجوب القصاص على القاتل بالمثقل بقولهم: لما لم يجب القصاص من صغير المثقل لم يجب من كبيره المحدد، عكسه لما وجب من صغيره وجب من كبيره وتقريره كما سبق.

ش: الأصل هو القتل بالمحدد، والفرع هو القتل بالمثقل، والحكم في الأصل هو وجوب القصاص في كبيره، والعلة فيه هو وجوب القصاص من صغيره، والحكم المطلوب إثباته في الفرع هو عدم وجوب القصاص في كبيره، والعلة فيه هو عدم وجوب القصاص من صغيره، فافترقا علة وحكما.

وهذا القياس لا يلزم المالكية لأنهم يرون القتل في صغير المثقل، ولا الشافعية لأنهم لا يرون القتل في صغير المحدد في أحد القولين عنهم.

قال الأبياري في شرح البرهان -بعد تمثيله بهذه الصورة لقياس العكس- وصغير المثقل مما اختلف فيه الناس فالمشهور من مذهب مالك رحمه الله: أنه

يجب القوَد بصغير المثقل، كما يجب بكبيره، فعلى هذا لا يتوجه الإلزام بحال، إذ استوى القسمان في ثبوت القصاص، والقول الآخر لمالك إسقاط القصاص بصغير المثقل، وقد مال بعض أصحاب الشافعي إلى إسقاط القصاص بصغير المحدد، كالضرب بالإبرة، وعلى هذا أيضا لا يتوجه الإلزام إذ حصل الاستواء في الآلتين جميعا. اهـ

ص: ولنقنع بهذا القدر من البيان في هذا المختصر.

ش: في هذا القدر كفاية، وقد ذكر بعض الأصوليين أن قياس العكس يدل له قوله ﷺ: «وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام يعني: أكان يعاقب؟ قالوا: نعم، قال: فمه يعني: أنه إذا وضعها في حرام يأثم،كذلك إذا وضعها في حلال» فقد جعل النبي ﷺ نقيض حكم الوطء المباح وهو الإثم في غيره وهو الوطء الحرام، لافتراقهما في علة الحكم وهو كونه ذا مباحا وهذا حراما.

قياس الاستدلال

ص: الباب الثالث في الاستدلال.

ش: **الاستدلال في اللغة:** طلب الدليل.

وفي الاصطلاح: يطلق على معنيين: عام وخاص.

فأما العام: فهو ذكر الدليل نصا كان أو إجماعا أو قياسا أو غيره.

وأما المعنى الخاص: –وهو المقصود هنا– فقيل في تعريفه: هو دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياسا.

وقيل: هو دليل لا يكون نصا ولا إجماعا ولا قياس علة، فيدخل في الاستدلال بالمعنى الثاني قياس الدلالة.

ص: اعلم أن الاستدلال قد يكون بطريق التلازم بين الحكمين.

ش: أي التلازم بين ثبوتين، والتلازم بين نفيين طردا وعكسا أي يلزم من وجود كل منهما وجود الآخر ويلزم من نفي كل منهما نفي الآخر.

ص: وقد يكون بطريق التنافي بينهما فإن كان بطريق التلازم فهو ثلاثة أقسام:

استدلال بالمعلول على العلة، واستدلال بالعلة على المعلول، واستدلال بأحد المعلولين على الآخر.

ش: أما الاستدلال بوجود العلة على وجود المعلول فهو قياس العلة، وأما الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة أو الاستدلال بوجود أحد المعلولين على وجود الآخر فهو قياس الدلالة.

قال الأبياري: قياس الدلالة هو أن يستدل بالموجَب على الموجِب، أو بالأثر على المؤثر، أو بالنتيجة على منتجها، أو بالشيء على نظيره. اهـ

ص: وإن كان بطريق التنافي فهو ثلاثة أقسام أيضا:

تناف بين حكمين وجودا وعدما.

ش: كالحدوث والقدم فإن بينهما منافاة وجودا وعدما، يجري في هذا القسم التلازم بين ثبوت ونفي، والتلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا، أي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الآخر، ومن نفي كل منهما ثبوت الآخر.

- ثبوت الحدوث يلزم منه نفي القدم.
- ثبوت القدم يلزم منه نفي الحدوث.
- نفي القدم يلزم منه ثبوت الحدوث.
- نفي الحدوث يلزم منه ثبوت القدم.

ص: وتناف بينهما وجودا فقط.

ش: كالسواد والبياض فإن بينهما منافاة وجودا لا عدما.

يجري في هذا القسم التلازم بين ثبوت ونفي طردا وعكسا، أي يلزم من ثبوت كل منهما نفي الآخر.

- يلزم من ثبوت السواد نفي البياض.
- يلزم من ثبوت البياض نفي السواد.

ص: وتناف بينهما عدما فقط.

فجميع أقسام الاستدلالات ستة.

ش: كالأساس والخلل فإن بينهما منافاة عدما لا وجودا يجري في هذا القسم التلازم بين نفي وثبوت طردا وعكسا، أي يلزم من نفي كل منهما ثبوت الآخر.

- يلزم من نفي الأساس ثبوت الخلل.
- يلزم من نفي الخلل ثبوت الأساس.

أقسام الاستدلال:

الاستدلال بالمعلول على العلة:

ص: القسم الأول: الاستدلال بالمعلول على العلة

ومثاله: استدلال أصحابنا على أن الوتر يجوز أن يؤدى على الراحلة، وما جاز أن يؤدى على الراحلة فهو نفل فالوتر نفل، وذلك أن جواز الأداء على الراحلة أثر من أثار التنفل ومعلول من معلولاته، ولذلك لا تؤدى الفرائض على الراحلة.

ش: جواز الأداء على الراحلة هو المعلول فهو يدل على وجود علته أي النفلية في الوتر.

قال الأبياري في شرح البرهان –بعد تمثيله لقياس الدلالة بهذه المسألة– : هذه الدلالة واضحة إذا سلم أن الأداء على الراحلة أثر النفلية، فلا تبقى المنازعة بعد ذلك في كونه نفلا، والخصم يقول: منعُ الأداء على الراحلة أثرُ الفرضية، وليس الجواز أثر النفلية، ويفرق بين الفرض والواجب. اهـ

وفي حلي التراقي: واعترض الاستدلال على عدم فرضية الوتر بفعله ﷺ له على الراحلة بكونه عليه الصلاة والسلام لم يفعل ذلك إلا في السفر، والوتر وقيام الليل ليسا بواجبين عليه في السفر، فلم يفعل عليه السلام على الراحلة إلا غير واجب،

فهذا الدليل لا يمس محل النزاع، وفيه اعتراض آخر وهو أن المخالف الذي هو أبو حنيفة لم يقل بأن الوتر فرض وإنما قال: واجب، والواجب عنده ما فوق السنة ودون الفرض، فقد اتفق العلماء كلهم على أن الوتر ليس بفرض وإنما اختلفوا فيه هل هو سنة أو واجب ؟ قال الجمهور سنة وقال أبو حنيفة واجب لزيادة تأكده على السنة اهـ.

ص: فإذا ذكر لهذا الاستدلال أصلا كركعتي الفجر مثلا كان هذا قياس دلالة.

ش: يعني أن الاستدلال بالمعلول على علته وبالأثر على مؤثره يكون قياس دلالة إذا عين المستدل أصلا يقاس عليه كقوله: الوتر يؤدى على الراحلة، فيكون نفلا، كركعتي الفجر، فإذا لم يعين المستدل أصلا فمفهومه أنه لا يكون قياس دلالة، وهذا هو المستفاد من تعريف الأصولين لقياس الدلالة فإنهم قالوا: قياس الدلالة ما يجمع فيه بين الأصل والفرع بجامع ملازم العلة، وأطبقوا على هذا المثال أعني قولهم: الوتر يؤدى على الراحلة، فيكون نفلا، كركعتي الفجر.

لكن إطلاق الأبياري مخالف له فإنه قال: قياس الدلالة: هو أن يستدل بالأثر على المؤثر، أو بالنتيجة على منتجها ومثاله: قولنا: الوتر يؤدي على الراحلة، فلا يكون واجبا، إذ الفرض لا يؤدي على الراحلة، والنفل يؤدى عليها، فليكن نفلا. اهـ

ص: ومثاله أيضا احتجاج أصحابنا وأصحاب الشافعي على أن المكاتب لا يجزئ عتقه في الكفارة بأن عتق المكاتب واقع على غير جهة الكفارة، وكل عتق وقع على غير جهة الكفارة فلا يجزئ عن الكفارة، وإنما قلنا إنه وقع على غير جهة الكفارة لأنه واقع على جهة الكتابة لأنه لا يمتنع الإيلاد والكسب منه لوجود أثر الكتابة وذلك خاصة العقد الذي التزمه.

ش: إذا كاتب العبد فإن ماله يتبعه، وكذلك من ولد له بعد عقد الكتابة من إمائه فهو داخل أيضا في كتابته.

فإذا تبين ذلك فإن السيد إذا أعتق المكاتب عن الكفارة لم يجزئه لأن العتق لم ينصرف إلى جهة الكفارة، وإنما انصرف إلى جهة الكتابة، والدليل أنه انصرف

إلى جهة الكتابة هو استتباعه الأولاد والاكتساب بعد العتق والاستتباع من خاصية الكتابة، فيدل على بقاء الكتابة وعدم انفساخها. فالمعلول هو استتباعه الأولاد بعد العتق فاستدللنا بهذا المعلول على علته أي بقاء عقد الكتابة واستدللنا ببقاء عقد الكتابة على عدم إجزاء العتق لأن شرط العتق أن يقع على وجه الكفارة لا على وجه الكتابة.

ص: **فإذا قضى بالإعتاق فحق العبد الملتزم لم يزل مرتهنا بالواجب الشرعي.**

ش: يعني أن المكفر إذا أعتق العبد المكاتب فإن حقه في استتباع ماله وولده لا يزال باقيا إذا أدى نجوم كتابته.

ص: **واعلم أنه كما يستدل بوجود أثر الشيء على وجوده فكذلك يستدل بعدم أثر الشيء على عدمه.**

ش: يعني أنه كما يستدل بوجود النتيجة على وجود المنتج فكذلك يستدل بعدمها على عدم المنتج.

قال الأبياري: مأخذ الدلالة هو الملازمة بين المعلول والعلة في النفي والإثبات.

ص: **ومثاله: احتجاج الشافعية ومن يوافقهم من أصحابنا على أن بيع الفضولي لا يصح بأنه لما لم يفد الملك لم ينعقد.**

ش: اختلف العلماء فيمن باع ملك الغير بلا إذن منه، هل يصح بيعه لكن يبقى موقوفا على رضا مالكه، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة، أو لا يصح وهو مذهب الشافعي وأشهب.

ص: **لأن ثمرة العقد وأثره إنما هو الملك فإن الأسباب الحكمية لا تراد لنفسها وإنما تراد لأحكامها.**

ش: أجاب الحنفية والمالكية أن العقد أفاد الملك، لكنه موقوف على رضا المالك، وقد قسمت الحنفية العلة إلى أنوع:

- أن تكون علة اسما وحكما ومعنى، وهذه العلة الحقيقية، ومرادهم بالعلة اسما أن تكون في الشرع موضوعة لموجبها، ويضاف ذلك الموجب إليها لا بواسطة، ومرادهم بالعلة معنى أن تكون مؤثرة في إثبات ذلك الحكم ومرادهم بالعلة حكما أن يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ ومثاله عندهم البيع المطلق.

- أن تكون علة اسما ومعنى لا حكما كبيع الفضولي.

قال في كشف الأسرار ممزوجا بأصول البزدوي: (**وأما العلة اسما ومعنى لا حكما:** فمثل البيع الموقوف) كبيع الفضولي مال غيره بغير إذنه هو علة اسما، لأنه بيع مشروع لأن البيع المشروع هو أن يوجد ركنه من أهله مضاف إلى محله وقد وجد.

ومعنى: لأن البيع لغة وشرعا وضع لحكمة وذلك معناه أي أثر البيع أن يكون مفيدا للملك لأن البيع لغة وشرعا موضوع لإفادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة، لأنه انعقد لإفادة الملك وقد ظهر أثره في الحال فإن الملك في البيع ثبت للمشتري موقوفا على إجازة المالك حتى لو أعتق المبيع بتوقف إعتاقه ولا يطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو أعتقه قبل العقد ثم اشتراه فثبت أنه علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير إذنه يحنث كذا في إجازات الأسرار لا حكما لأن حكمه أي حكمه الأصلي وهو إثبات الملك البات تراخى إلى إجازة المالك لمانع وهو حق المالك لأن ملكه محترم لايجوز إبطاله عليه بغير إذنه فلو ثبت الملك البات قبل الإجازة لتضرر به لخروج العين عن ملكه بدون رضاه.

الاستدلال بالعلة على المعلول:

ص: القسم الثاني: الاستدلال بالعلة على المعلول.

ومثاله احتجاج أصحابنا على أن بيع الغائب صحيح لأنه حلال عملا بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ وإذا كان حلالا وجب أن يكون صحيحا لأن الحل علة الصحة.

ش: استدل أصحابنا على حلية بيع الغائب بالصفة من جهة عموم الآية لأن أل «في البيع» استغراقية ثم استدلوا على صحته من جهة التلازم بين العلة والمعلول، لأن الحلية علة للصحة، فليزم من وجودها وجود معلولها لكن نزاع الشافعية هو في أصل الحلية، فإذا سلموا دلالة الآية على العموم انقطع النزاع.

ص: ومثاله احتجاج الشافعي وبعض أصحابنا على أن منافع المغصوب مضمونة للمغصوب منه بأن يقولوا إن المنافع مملوكة للمغصوب منه لأنها تبع للمغصوب في الملك إجماعا وإذا كانت مملوكة للمغصوب منه وجب أن تكون مضمونة له.

ش: اختلفوا فيمن غصب شيئا فانتفع به أو لم ينتفع، فقال أبو حنيفة لا يضمنها ولا أجرة عليه فيها سواء انتفع أو لم ينتفع، وقال مالك يضمنها بالأجرة إن انتفع بها ولا يضمنها إن لم ينتفع بها، وقال الشافعي يضمن منافعه بالأجرة، سواء انتفع أو لم ينتفع، ووافقه أشهب من أصحابنا.

وقد استدل الشافعي على الضمان بأن ملك المنفعة لا يزال للمغصوب منه إجماعا والملك هو علة الضمان له فيلزم من وجوده وجود الضمان. اهـ

ص: واعلم أنه كما أنه يستدل بالعلة على المعلول فإنه يستدل بعدم العلة على عدم المعلول.

ش: اختلف في الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم، فقيل لا يصح لجواز أن يكون الحكم ثابتا بعلة أخرى وقيل يصح لأن الأصل اتحاد العلة.

ص: ومثاله احتجاج الشافعي على أن المقر له بالمال إذا لم يثبت لا يستحق شيئا لأنه إذا لم يثبت الاستلحاق الذي هو النسب فلا يثبت الاستحقاق.

ش: اتفق العلماء على أن من ترك أبناءً فأقر أحدهم بأخ وأنكر الباقون أنّ نسبه لا يثبت بذلك الإقرار، ثم اختلفوا هل يستحق المال أم لا، فقال مالك: يأخذ من المقر ما نقصه الإقرار، وقال الشافعي: لا يأخذ شيئا لأن علة الاستحقاق هو الاستلحاق، والاستلحاق معدوم إجماعا، فليزم من عدمه عدم الاستحقاق.

الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر:

ص: القسم الثالث: الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر.

ش: تقرير الاستدلال: أن يقول: ثبت أحد المعلولين فيلزم من ثبوته ثبوت العلة، ويلزم من ثبوت العلة ثبوت المعلول الآخر.

قال ابن الحاجب: ولا يعين المؤثر لأنه إن عينه كان قياس علة، وقياس العلة ليس باستدلال بالاتفاق.

ص: اعلم أن أحد المعلولين وهو المعلول المستدل عليه لابد وأن يكون شرعيا.

ش: فإن كان حقيقيا امتنع أن يكون المعلول المستدل به حكما شرعيا، ومثاله أن نستدل على إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم بالطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد، فالمعلول المستدل به شرعي وهو حرمة الشعر بالطلاق وحليته بالنكاح والمعلول المستدل عليه حقيقي، وهو حياة الشعر.

ص: وأما المعلول المستدل به فقد يكون شرعيا وقد يكون حقيقيا.

أما الحقيقي فمثاله احتجاج أصحابنا وأصحاب الشافعي على نجاسة العظم بعد الموت بأن العظم جزء من الحي يتألم الحي بإبانته وكل جزء يتألم الحي بإبانته فإنه نجس بعد الموت فالعظم نجس بعد الموت وبيان ذلك أن الحياة علة في التألم حقيقة وفي النجاسة بعد الموت شرعا.

ش: المعلول المستدل به هو التألم، وهو أمر حقيقي، والمعلول المستدل عليه هو النجاسة، وهو أمر شرعي، وبيان التلازم أن وجود التألم يستلزم وجود علته وهو الحياة، ووجود الحياة يستلزم وجود المعلول الآخر، وهو النجاسة بالموت.

قال المازري : إنما يستدل على وجود الحياة أو فقدها بإحساس الألم أو فقده لأن الإحساس بالألم أو اللذة إنما تكون في الحساس الدارك ولا يكون حساسا

دراكا من الحيوان إلا وله إدراك وحياة فإذا لم تدرك الآلام ولا اللذات فقد فقد الحس والإدراك وذلك يشعر بكونه جمادا أو مواتا إذا لم توجد آفة منعت من الإدراك فإذا ذهبت عادة الحس والإدراك إلى ما كانا عليه والاستدلال على الحياة بوجدان الحس والألم أولى من الاستدلال بالنماء وانبساط الجسم في الجهات لأن النبات ينمي ويزيد ثم هو ليس بحي.

ص: وأما الشرعي فمثاله احتجاج الشافعية على وجوب الزكاة على المديان في العين بوجوبها عليه في الحرث والماشية إذ هما معلولان لعلة واحدة وهو الغنى بملك النصاب والمعلولان معا شرعيان.

ش: المعلول المستدل به هو وجوب الزكاة في الحرث والماشية على المدين، والمعلول المستدل عليه هو وجوب الزكاة في العين على المدين، ووجه التلازم أن وجوب الزكاة على المدين في الحرث والماشية دليل على أن العلة باقية مع وجود الدين، وأنه لم يبطلها فيلزم من بقائها مع الدين وجوب الزكاة في العين على المدين.

ص: ومنه احتجاج أصحابنا على أن المكره على القتل يُقتَل بأن المكره على القتل يحرم عليه القتل ويعصي به إجماعا وكون القتل معصية ووجوب القصاص به معلولان معا لعلة واحدة وهي أهلية القاتل للخطاب.

ش: المعلول المستدل به هو إثم المكره، والمعلول المستدل عليه هو وجوب القصاص، ووجه التلازم أن إثم المكره يستلزم ثبوت علة لذلك الإثم، وثبوت العلة يستلزم ثبوت المعلول الآخر وهو القصاص.

ولا يخفى عليك أن المصنف عين العلة في هذه المثال والمثالين السابقين، وبذلك خرج عن الاستدلال إلى القياس.

التنافي بين الحكمين وجودا وعدما:

ص: القسم الرابع: التنافي بين الحكمين وجودا وعدما.

ش: تقدم أن المتنافيين وجودا وعدما يلزم من ثبوت كل منهما نفي الآخر، ومن نفي كل منهما ثبوت الآخر ويقرر هذا القسم بثبوت التنافي بينهما، أو بثبوت التنافي بين لوازمهما، لأن التنافي بين اللوازم يستلزم التنافي بين الملزومات.

ص: ومثاله: احتجاج أصحابنا على أن المديان لا تجب عليه الزكاة بأن أخذه للزكاة وإعطاءه إياها متنافيان وجودا وعدما.

ش: يعني أنه يلزم من ثبوت الأخذ نفي الإعطاء، ويلزم من ثبوت الإعطاء نفي الأخذ.

ص: وبيان ذلك أنه إما أن يكون غنيا، وإما أن يكون فقيرا، وعلى كلا التقديرين يلزم أحد الحكمين وعدم الآخر، أما إن كان غنيا فيلزم وجوب إعطائه للزكاة وحرمة أخذها عليه، وأما إن كان فقيرا فيلزم إباحة أخذه للزكاة وسقوط إعطائها عنه.

وإذا ثبت التنافي بين الحكمين وجودا وعدما، وقد ثبت أحدهما، وهو جواز أخذه للزكاة إجماعا وجب عدم الآخر، وهو وجوبها عليه.

ش: هذا تقرير للتنافي بين لوازمهما لأن جواز أخذ الزكاة يستلزم كونه فقيرا، ووجوب دفعها يستلزم كونه غنيا بدليل قوله ﷺ لمعاذ: «فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فإذا ثبت التنافي في اللوازم ثبت التنافي في الملزومات، فلا يصح اجتماع أخذه للزكاة مع وجوب دفعها عليه.

قلت: قد اجتمع أخذ الزكاة وإعطاؤها فيمن ملك نصابا، وهو لا يكفيه لكثرة عياله، فإنه يعطي الزكاة لكونه مالك نصاب، ويأخذها لأنه محتاج إليها، وهو مشهور المذهب.

قال خليل في التوضيح: وفي اشتراط انتفاء ملك النصاب قولان:

المشهور لا يشترط، وروى المغيرة عن مالك الاشتراط لقوله عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائهم فأردها على فقرائهم» فجعل المأخوذ منه غنيا مقابلا للفقير الآخذ. اهـ

التنافي بين الحكمين وجودا فقط:

ص: القسم الخامس التنافي بين الحكمين وجودا فقط

ومثاله: احتجاج الشافعية على عدم نجاسة المني بأن نجاسة المني وجواز الصلاة به متنافيان، لكن الصلاة به جائزة فهو ليس بنجس، وإنما كانت الصلاة به جائزة لحديث عائشة ﷺ قالت كان رسول الله عليه وسلم يسلت المني من ثوبه بعرق الإذخر ثم يصلى فيه.

ش: أخرجه أحمد في مسنده، وقد نازع الحنفية في هذا الاستدلال، فقالوا: الحديث لا يدل على الطهارة وإنما يدل على كيفية التطهير، فغاية الأمر أنه نجس خفف في تطهيره بما هو أخف من الماء، فعلى هذا لم تثبت الصلاة بالمني لأنه زال بالسلت.

قال الطحاوي: ولا يدل ذلك على طهارته كما زعموا، فقد يجوز أن يفعل ذلك النبي ﷺ، فيتطهر بذلك الثوب، والمني في نفسه نجس كما روى فيما أصاب النعلين من الأذى فقد روى أبو هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه أو بنعليه فطهورهما التراب» فكان ذلك التراب يجزئ من غسلهما وليس ذلك دليلا على طهارة لأذى في نفسه فكذلك المني يطهر الثوب بالفرك، والمني في نفسه نجسه.

وقد نازع بعضهم أيضا في دلالته من وجه آخر فقال: هذا لا يدل إلا على الفرك من الثوب، وليس فيه دلالة على أنه الثوب الذي يصلي فيه، فيحمل على ثوب النوم، ويكون الحكم المستفاد منه جواز لبس الثوب النجس في غير حالة الصلاة.

قال ابن دقيق العيد في الإحكام: واعلم أن احتمال غسله بعد الفرك واقع، لكن الأصل عدمه، فيتعارض النظر بين اتباع هذا الأصل وبين اتباع القياس، ومخالفة هذا الأصل، فما ترجح منهما عمل به، لاسيما إن انضمت قرائن في لفظ الحديث تنفي هذا الاحتمال، فإذ ذاك يتقوى العمل به، وينظر إلى الراجح بعد تلك القرائن أو من القياس. اهـ

والذي يرجح عدم غسله وأنه الثوب الذي يصلي فيه هو رواية الفاء لأنها تدل على التعقيب من غير مهلة.

قال ابن دقيق العيد: ثم «يصلي فيه» وفي بعضها «فيصلي فيه» وأخذ بعضهم من كون الفاء للتعقيب: أنه يعقب الصلاة بالفرك، ويقتضي ذلك عدم الغسل قبل الدخول في الصلاة إلا أنه قد ورد بالواو، و «ثم» أيضا في هذا الحديث، فإن كان الحديث واحدا فالألفاظ مختلفة، والمقول منها واحد، فتقف الدلالة بالفاء إلا لمرجح لها، وإن كانت الرواية بالفاء حديثا مفردا، فيتجه ما قاله. اهـ

التنافي بين الحكمين عدما فقط:

ص: القسم الخامس: التنافي بين الحكمين عدما فقط.

ش: وهو التلازم بين نفي وثبوت أي يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر لامتناع ارتفاعهما معا.

ص: ومثاله: احتجاج أصحابنا على طهارة ميتة البحر بعدم تحريم أكلها فإن الطهارة وحرمة الأكل لا يرتفعان لأن كل ما ليس بطاهر فهو حرام الأكل وكل ما ليس ما بحرام الأكل فهو طاهر لكن ميتة البحر ليست بحرام الأكل لقوله ﷺ: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته» فوجب أن يكون ميتة البحر طاهرة.

ش: ميتة البحر إما أن تكون محرمة الأكل، وإما أن تكون طاهرة، لكنها ليست بمحرمة الأكل بدليل هذا الخبر فتعين كونها طاهرة، وقد تقدم أن الحنفية يرون أن

الميتة المذكورة في الحديث محمولة على السمك خاصة دون أصناف حيوانات البحر الأخرى، وذلك لقوله ﷺ: «أحلت لنا ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال».

ص: فهذا تمام القول في الاستدلال.

ش: اختار ابن الحاجب أن الاستدلال ثلاثة أنواع: تلازم بين حكمين من غير تعيين علة واستصحاب، شرع من قبلنا، وقصر المصنف الاستدلال على النوع الأول، وقد عده بعضهم إلى أكثر من ذلك فذكر الأدلة المختلف فيها كرأي الصحابي والاستحسان وسد الذرائع.

ص: وبه تم الكلام في الجنس الأول.

ش: أي الدليل بنفسه فتكلم على النقلي وشروطه الأربعة، وعقد في كل شرط بابا مستقلا، ثم تكلم على العقلي وقسمه إلى أصل، وهو الاستصحاب، ولازم عن أصل، وهو القياس والاستدلال، وقد أجاد المصنف في هذا التقسيم.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الجنس الثاني: المتضمن للدليل

ص: الجنس الثاني: ما يتمسك به المستدل المتضمن للدليل، وله نوعان: الإجماع وقول الصحابي، وإنما كانا متضمنين للدليل لأنه يحرم على الأمة وعلى الصحابي الحكم في مسألة من المسائل من غير استناد إلى دليل شرعي.

ش: أما قول الصحابي فهو مستلزم للدليل اتفاقا إذ لا يحكم بالتشهي وإنما يحكم بالاستناد إلى الدليل، وأما الإجماع فذهب المحققون إلى أنه لا يحصل إلا عن مستند لأن القول في الدين من غير دليل وأمارة خطأ. وشذ بعضهم فأجاز حصوله عاريا عن السند لأن الله يوفقهم للصواب بالإلهام لقوله: «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن»، قال في المراقي مشيرا إلى ما يمنع الاحتجاج به من الإجماعات:

وما عرى منه على السني ... من الإمارة أو القطعي

الإجماع:

ص: النوع الأول وفيه مقدمة وأربع مسائل:

أما المقدمة: فاعلم أن الإجماع حجة عند جمهور العلماء ويحتجون على ذلك بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ الآية، فمن خالف الإجماع فقد اتبع غير سبيل المؤمنين فاندرج في هذا الوعيد.

ش: استدل الشافعي بهذه الآية على حجة الإجماع لأن الله جمع في الآية بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فيجب أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين حراما، وإلا لما جمع بينه وبين الحرام الذي هو المشاقة في الوعيد لأنه لا يجوز الجمع بين مباح وحرام في الوعيد، كما لا يجوز أن يقال: إن زنيت وشربت الماء عاقبتك؟ وإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا، والحكم المجمع عليه هو سبيل المؤمنين لأن المراد من السبيل في الآية ما اختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل.

ص: وقد قال ﷺ: «لا تجتمع أمتي على خطإ» ورويت عن النبي ﷺ أحاديث متواترة المعنى لتضمن عصمة الأمة من الخطإ فيما أجمعوا عليه.

ش: احتج الغزالي بهذا الحديث على حجية الإجماع من وجهين:

أحدهما: أنه تظاهرت الروايات عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة عن الخطأ كقوله: «سألت الله أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها» وقوله: «يد الله على الجماعة ولا يبالي بشذوذ من شذ».

فمجموع هذه الأحاديث المتفرقة وإن لم يتواتر أحاديثها من حيث الألفاظ، لكن تواتر معناها لكثرتها. كشجاعة علي، ﷺ، وسخاوة حاتم.

الثاني: أن الأمة، قرنا بعد قرن، تلقوا هذه الأحاديث بالقبول، ولم يظهر إلى الآن خلاف في صحة هذه الأحاديث إلا أن بعضهم احتج بها في كون الإجماع حجة، وبعضهم تأولها، من غير طعن في صحتها، فلو لم تقم الحجة على صحتها لم تتوافق الأمم في أعصار مختلفة بالتسليم لأن العادة تحيل توافق الأمم في الأعصار على التسليم لما لم تقم حجة على صحته. اهـ

الإجماع السكوتي:

ص: المسألة الأولى: إذا حكم واحد من الصحابة والتابعين بمحضر الصحابة جماعة وشاع وذاع ولم ينكر فقد اختلف في ذلك هل يعد إجماعا ويكون حجة أو لا؟ فالجمهور أنه حجة ظاهرة لا إجماع قطعي.

ش: هذا الخلاف في الإجماع السكوتي له قيود:

الأول: ألا يظهر ما يدل على سخط أو رضا لأنه إن ظهر ما يدل على السخط لم يكن إجماعا اتفاقا وإن ظهر ما يدل على الرضا كان إجماعا اتفاقا.

الثاني: لابد أن تمضي مدة يمكن فيها نظر الناظرين الساكتين في المسألة وإلا فليس بإجماع اتفاقا.

الثالث: لابد من بلوغ القول لكل من الساكتين.

الرابع: أن تكون المسألة تكليفية وإلا فليس برضى اتفاقا كالتفضيل بين عمار وحذيفة.

وهذا الخلاف مفرع على الخلاف في السكوت هل هو رضي أو لا؟

قال في المراقي:

وجعل من سكت مثل من أقر ... فيه خلاف بينهم قد اشتهر

فالاحتجاج بالسكوت نمى ... تفريعه عليه من تقدما

وهو بفقد السخط والضد حري ... مع مضي مهلة للنظر

ص: ومثاله: احتجاج أصحابنا أن المرأة إذا عقد عليها وليان لزوجين، ودخل الثاني منهما ولم يعلم بالأول فإنها للثاني، وقال ابن عبد الحكم السابق بالعقد أولى بقضاء عمر ﷺ بذلك بمحضر الصحابة ولم ينكروا عليه، وبقضاء معاوية ﷺ للحسن بن علي ابنه يزيد بذلك بمحضر الصحابة، ولم ينكروا.

ش: اختلفوا في مسألة ذات الوليين فالأئمة الثلاثة وابن عبد الحكم ذهبوا إلى أنها للأول مطلقا لقوله ﷺ: «أيما امرأة زوجها وليان فهي للأول منهما». فعموم هذا الحديث يقتضي أنها للأول دخل بها الثاني أو لم يدخل.

وذهب مالك إلى أن الثاني إذا دخل غير عالم بالأول فهي له، ورأى أن هذا الإجماع السكوتي مخصصا لعموم الحديث.

إذا خالف الواحد هل يكون إجماعا أم لا؟

المسألة الثانية: إذا أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على قول، وخالفهم واحد منهم، فقد اختلف في ذلك، والأظهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون ما تمسك به المخالف النادر أرجح مما تمسك به الجمهور الغالب.

ومثاله احتجاج أصحابنا على العول في الفرائض بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك إلا ابن عباس، وكاحتجاجهم أن النوم المستغرق ينقض الوضوء بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم على ذلك إلا أبا موسى الأشعري رضي الله تعالى عنه.

ش: اختلفوا هل هو إجماع أم لا؟، وعلى القول بأنه ليس بإجماع هل هو حجة أم لا؟، فقال ابن خويز منداد والطبري: إنه إجماع ولا تضر مخالفة الواحد والاثنين دون الثلاثة، وحجتهم قوله ﷺ: «عليكم بالسواد الأعظم»، ولأن اسم الأمة لا ينخرم بهما.

والجمهور قالوا ليس بإجماع، لكنهم اختلفوا هل هو حجة أم لا؟ فاختار ابن الحاجب وتبعه المؤلف أنه حجة لأن أحد القولين لابد وأن يكون حقا، ويبعد أن يكون قول الأقل هو الحق، ولأن قوله عليه السلام: «عليكم بالسواد الأعظم» يدل على رجحان قول الأكثر، وإذا كان راجحا، وجب العمل به.

قال في المراقي:

والكل واجب وقيل لا يضر ... الاثنان دون من عليهما كثر

إذا أجمع أهل العصر على أحد قولي العصر الأول هل يكون إجماعا أم لا؟

ص: المسألة الثالثة: إذا أجمع أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول، فقد اختلف في ذلك هل يكون إجماعا وحجة أولا، والأظهر أنه إجماع وحجة.

ومثاله احتجاج أصحابنا على أن بيع أم الولد لا يجوز بإجماع التابعين رضوان الله عليهم على ذلك بعد اختلاف الصحابة فيه.

ش: إذا اختلف أهل العصر الأول في مسألة على قولين واستقر الخلاف بينهم بحيث صار أحد القولين مذهبا لبعض والآخر مذهبا للباقين، فهل يمتنع أن يتفق أهل العصر الثاني على أحد القولين أو لا؟ وعلى القول بالجواز فهل يكون حجة أم لا؟

فحجة المانعين: أنه لو وقع اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين لتعارض إجماعان:

أحدهما: إجماع أهل العصر الأول على تسويغ كل من القولين لأن استقرار خلافهم على القولين يدل على إجماعهم على تسويغ كل منهما.

والثاني: إجماع أهل العصر الثاني على أحد القولين فإنه يدل على عدم تسويغ القول الآخر.

وحجة المجيزين: الذي يرونه حجة: أنه لو لم يكن اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين حجة، لأدى إلى أن تجتمع الأمة الأحياء على الخطأ. والتالي باطل لأن الأدلة السمعية دالة على عصمة الأمة عن الخطأ. والأصح هو الجواز.

قال في المرتقى:

والاتفاق بعد الافتراق ... يجوز أن يقع على الإطلاق

إجماع أهل المدينة:

ص: المسألة الرابعة: إجماع أهل المدينة حجة عند مالك رحمه الله تعالى وخالفه في ذلك غيره. ومثاله احتجاج أصحابنا بإجماعهم في الأذان والإقامة والمد والصاع وغير ذلك من المنقولات المستمرة.

فهذا تمام الكلام في الإجماع.

ش: قال الرهوني في تحفة المسؤول: اشتهر بين النظار أن إجماع أهل المدينة حجة عند مالك، وتحقيق القول في ذلك ما بسطه القاضي أبو الفضل عياض فإنه من محققي العلماء وممن يرجع إليه سيما في مذهب مالك. اهـ.

وحاصل ما قاله عياض إجماع أهل المدينة على ضربين، ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تؤثره الكافة عن الكافة وعملت به عملا لا يخفى ونقله الجمهور عن الجمهور عن زمن النبي ﷺ.

النوع الأول:

- ما نقل شرعا من جهة النبي ﷺ من قول أو فعل، كالصاع والمد، وكالأذان والإقامة وترك الجهر بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» في الصلاة.
- نقل إقراره لما شاهده ولم ينقل عنه إنكاره، كعهدة الرقيق، وشبه ذلك.
- نقل ترك أحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها وظهورها فيهم، كتركه أخذ الزكاة من الخضروات، مع علمه أنه عندهم كثيرة فهذا النوع من إجماعهم حجة قطعية، وإليه رجع أبو يوسف وهو الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا.

النوع الثاني: إجماعهم على عمل من طريق الاجتهاد والاستدلال، وهذا النوع اختلف فيه أصحابنا، فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر البغداديين، وإلى الأول أشار في المراقي:

وأوجبن حجية للمدني ... فيما على التوقيف أمره بني

قال الأبياري في شرح البرهان: ولكنه عندي لا ينزل منزلة إجماع الأمة، حتى يفسق المخالف، وينقض قضاؤه ولكنه يقول: هو حجة على معنى أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مآخذ الشريعة، كما يستند إلى القياس وخبر الواحد، فأما المصير إلى التفسيق والتأثيم ونقض الحكم فلا يقوله مالك بحال. اهـ

قول الصحابي:

ص: النوع الثاني: ما يتضمن الدليل: قول الصحابي وقد اختلف فيه هل هو حجة أو ليس بحجة؟

ش: اتفقوا على أن رأي الصحابي المجتهد ليس حجة على صحابي مجتهد آخر، والمراد بالرأي مذهبه في المسألة فعلا كان أو قولا، إماما كان أو حاكما أو مفتيا، أما غير الصحابي المجتهد فقوله ليس حجةً مطلقا فلا يعمل بما جاء عنه إلا ما كان رواية صريحة، أو كالصريحة بأن كان لا مجال للاجتهاد فيه.

ثم اختلفوا هل يكون حجة على المجتهد غير الصحابي، كالتابعي ومن بعده، فالمشهور عن مالك أنه حجة في حقه، وروي عنه أيضا المنع، وهو قول الشافعي الثاني، وقيل يكون حجة إن انتشر ولم يعلم له مخالف، والفرق بين هذا وبين الإجماع السكوتي أن الانتشار هنا لا يشترط فيه بلوغ الكل، ومضي مهلة النظر عادة، وتجرد السكوت من أمارة رضا أو سخط، بخلاف الإجماع تشترط فيه هذه الشروط كما تقدم، وإلى هذه الأقوال أشار في المراقي:

رأي الصحابي على الأصحاب لا ... يكون حجة بوفق من خلا
في غيره ثالثها إن انتشر ... وما مخالف له قط ظهر

ص: ومن يرى أنه حجة يحتج على ذلك بقوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم».

ش: قال ابن حجر في التلخيص: أخرجه عبد بن حميد في مسنده من طريق حمزة النصيبي، وحمزة ضعيف جدا ضعفه ابن معين وغيره، ورواه الدارقطني في «غرائب مالك». اهـ.

لكن يشهد ما أخرجه مسلم بلفظ: «النجوم أمنة أهل السماء، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون».

وقد اختلف في معناه فقال ابن عبد البر: معناه كما قال المزني وغيره من أهل النظر: أنه في النقل لأن جميعه معدول.

وقيل معناه أن قوله يكون حجة وقد رد هذا ابن عبد البر بأنه لو كان معنى الاقتداء في قوله ﷺ أصحابي كالنجوم يراد به الفتوى لما احتاج ابن عباس إلى إقامة البينة على دعواه بل كان يقول للمِسْوَر أنا نجم وأنت نجم فبأينا اقتدى من بعدنا كفاه. اهـ

يعني أن عبد الله بن عباس والمسور بن مخرمة اختلفا هل يغسل المحرم رأسه، فقال عبد الله: يغسل المحرم رأسه وقال المسور بن مخرمة لا يغسل المحرم رأسه، حتى أرسل عبد الله بن عباس إلى أبي أيوب الأنصاري فأخبره بأن النبي ﷺ غسل رأسه.

ص: ومثاله احتجاج أصحابنا على أن من قال لأربع نسوة أنتن علي كظهر أمي فإنما عليه كفارة واحدة لقول ابن عمر ﷺ من ظاهر من أربع نسوة فإنما عليه كفارة واحدة.

ش: نقل الباجي عن مالك بأن قول الصحابي يقدم على القياس، ومن ذلك قوله بلزوم كفارة واحدة لمن ظاهر من نسائه، لحديث ابن عمر رضي الله عنهما مع مخالفته القياس، والحنفية قالوا: تلزمه كفارات بعددهن على القياس.

ص: ومذهب أبي حنيفة أن قول الصحابي إذا خالف القياس كان حجة لأنه لا مدخل للرأي فيه فلا يكون إلا بتوقيف وإذا وافق القياس لم يكن حجة لاحتمال أن يكون برأي.

ش: قال أبو زيد الحنفي في كشف الأسرار: أما ما لا يدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلابد من العمل بقول الصحابي فيه حملا لقوله على التوقيف أي السماع والتنصيص من رسول الله ﷺ لأنه لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز أن يحمل قولهم على الكذب. اهـ

وقد رأى تقي الدين السبكي أن هذا أيضا هو مذهب الشافعي في الجديد.

قال ابن السبكي:

فائدة: ادعى الشيخ الإمام أن الشافعي رحمه الله ورضي عنه استثنى من قوله في الجديد ليس بحجة الأمر التعبدي الذي لا مجال للقياس فيه، قال: لأن الشافعي رحمه الله و ﷺ قال في اختلاق الحديث: روي عن علي ﷺ «أنه صلى في ليلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات» ولو ثبت ذلك عن علي ﷺ قلت به، فإنه لا مجال للقياس فيه، فالظاهر أنه نقله توقيفا. اهـ

وإلى هذا ذهب الرازي في المحصول، وإليه أشار العراقي في ألفيته:

وما أتى عن صاحب بحيث لا يقال رأيا حكمه الرفع على

ما قال في المحصول نحو من أتى فالحاكم الرفع لهذا أثبتا

وقد تقدم هذا في أول الكتاب عند قول المصنف ومنه ما تضمن إسنادا باللزوم.

ص: **ومثال ما خالف القياس قول عائشة ﷺ: «أكثر ما يبقى الولد في بطن أمه سنتان» فإن هذا التحديد لا يهتدى إليه بقياس.**

ش: رأى الحنفية أن أقصى أمد الحمل سنتان تمسكا برأي عائشة ﷺ، وقد قيل لمالك رحمه الله: أفي حديث عن عائشة أنها قالت: لا تزيد المرأة في حملها على سنتين قدر ظل مغزل ؟، فقال: سبحان الله من يقول هذا ؟ هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان امرأة صدق وزوجها رجل صدق حملت ثلاثة أبطن في اثني عشرة سنة كل بطن في أربع سنين.

ص: **ومثاله ما وافق القياس قول ابن عباس ﷺ: «الأخوان ليسا إخوة» فإن ذلك أمر يؤخذ من قياس اللغة.**

ش: القياس يقتضي أن أقل الجمع ثلاثة لا اثنان وقد تقدم الكلام على ذلك.

ص: فهذا تمام الكلام في الجنس الثاني وبه تم الكلام والله ولي التوفيق والهداية وصلى الله على سيدنا محمد وآله صلاة متصلة لا إلى نهاية.

وكان الفراغ من تأليفه إثر صلاة العشاء الأخيرة من ليلة الأربعاء التاسعة وعشرين من جمادى الآخرة عام أربعة وخمسين وسبعمئة. انتهى

ش: جرت عادة بعض المصنفين أن يذكروا تاريخ إكمال الكتاب، ويمكن أن يستنبط فيما يظهر لي من قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ أصل لذكر تاريخ إكمال المصنفات لأن الآية أشارت إلى يوم الإكمال، وقد ورد في صحيح مسلم أن اليهود قالوا لعمر ﷺ:

«إنكم تقرءون آية لو نزلت فينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر: إني لأعلم حيث أنزلت وأي يوم أنزلت وأين رسول الله حيث أنزلت، نزلت ورسول الله ﷺ بعرفات يوم الجمعة». الحديث

وقد قال ابن عباس أنها آخر آية نزلت، وقال عمر: عاش بعدها النبي ﷺ ثمانين يوما، ولعل تاريخ المدينة لابن زبالة أقدم كتاب أشار فيه مؤلفه لزمن تأليف الكتاب فإنه قال إنه وضع كتابه في صفر 199 هـ.

ولمعرفة تاريخ التصنيف فوائد منها:

- معرفة المتقدم والمتأخر من كلام متعدد التصانيف.

- معرفة عصر المؤلف ولاسيما عند اشتراك الأسماء، ولهذا استفاد السمهودي من ذكر ابن زبالة لتاريخ تصنيف كتابه، فرجح تحديد مسجد النبي ﷺ بأنه من شرقي المنبر أربع أساطين ومن غربيه أربع أساطين بكلام ابن زبالة، قائلا إنه أقدم من أرخ للمدينة، لأنه أحد أصحاب الإمام مالك، قال إنه وضع كتابه في صفر سنة تسع وتسعين ومائة.

قد تم بعون الله وفضله إكمال هذا التعليق بمحضرة النباغية المحروسة يوم الأربعاء مستهل ربيع الأول من سنة 1440 هـ. فما كان فيه من صواب فمن الله وما كان فيه من خطإ فمن نفسي وقد أذنت في إصلاحه على شرط ابن عاصم:

وما به من خطإ ومن خلل — أذنت في إصلاحه لمن فعل

لكن بشرط العلم والإنصاف — فذا وذا من أجمل الأوصاف

والله يهدي سبل السلام — سبحانه بحبله اعتصامي

وصلى الله على نبيه الكريم وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرست الكتاب

لقاح العقول
من قضايا مفتاح الوصول

الشيخ إبراهيم اب بن محمد
عبد الجليل العلوي الشنقيطي



الرباط